

نهاية الفلسفة

دراسة فى فكر هيجل

د. وائل غالى

منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET

نهاية الفلسفة

دراسة فى فكر هيجل

د. وائل غالى

الهيئة المصرية العامة للكتاب
٢٠٠٢

الإخراج الفنى

مادلين أيوب فرج

شهدت الثلاثون سنة الأخيرة من القرن العشرين قيام حركة فكرية جديدة ترمى إلى إثارة الاهتمام بهيجل وفلسفته، والناظر فى هذه الحركة يرى أربعة تواريخ بارزة:

(أ) ظهور التيار الهيجلى فى مرحلة التيار الهيجلى متقدمة قياسًا إلى مرحلة انتقال التيارات الفلسفية الأخرى إلى الوطن العربى، حيث أعلن على العنانى انتماءه إلى الهيجلية. ونشر مجاهد عبدالمنعم مجاهد مقالاته الهيجلية فى مجلة الآداب اللبنانية فى الستينيات. كما نشر د. محمد فتحى الشنيطى «ظاهريات الفكر الهيجلى» فى سلسلة تراث الإنسانية/ العدد التاسع من المجلد الثانى/ القاهرة سبتمبر ١٩٦٤. ونشر د. زكريا أمين فى عام ١٩٦٥ «الظاهر والباطن فى فلسفة هيجل»، و«المنهج الجدلى عند الفيلسوف هيجل» و«فلسفة الفن عند هيجل»، و«فلسفة التاريخ عند هيجل». وفى عام ١٩٦٦ أصدر د. زكريا إبراهيم «فلسفة السياسة عند هيجل». وفى عام ١٩٦٧ صدر للأستاذ على أدهم «فلسفة التاريخ لهيجل».

(ب) فى العدد السابع والستين/ سبتمبر ١٩٧٠ من مجلة الفكر المعاصر خصص أ. د. فؤاد زكريا رئيس تحرير المجلة آنذاك لهيجل. واشترك فى العدد الممتاز/ ٦٧ نخبة من الكُتَّاب والمفكرين والدكاترة المتخصصين وغير المتخصّصين فى هيجل احتفالاً بمرور مائتى عام على ميلاد الفيلسوف الألمانى الكبير هيجل. كتب أ. د. فؤاد زكريا تحت عنوان «هيجل فى ميزان النقد»، وجلال العشرى «هذا

الفيلسوف» حياته فى كتاباته، ود. يحيى هويدى «الثورة الهيجلية»، ود. حسن حنفى «هيجل والفكر المعاصر» ود. فؤاد مرسى «الدولة عند هيجل» وعلى أدهم «هيجل وفلسفة التاريخ»، ود. حسين فوزى النجار «التاريخ والشعور بالحرية»، ود. أميرة مطر «هيجل وفلسفة الجمال» ود. مراد وهبة «هجرة هيجل إلى روسيا» وعبد الفتاح الديدى «إشعاعات هيجل فى إنجلترا وأمريكا»، ود. إمام غبد الفتاح إمام «كير كجورد فى قبضة هيجل»، ومجاهد عبدالمنعم مجاهد «محاولة لرسم صورة هيجل ماركسى»، وأديب ديمترى «قراءة لينهين لهيجل» وترجم سمار جبران «هيجل وعلم الفيزياء الحديث»، وترجم مصطفى صفوان «علم ظهور العقل» وترجم حسين اللبودى وعبدالسلام رضوان «هيجل وماركس والفلسفة البرجوازية المعاصرة».

(جـ) بعد القوس الدينى الذى انشغل فيه المفكرون فى السبعينيات وصل د. إمام عبدالفتاح إمام فى عقد الثمانينيات ما انقطع بترجمة هيجل وتقديمه، والتعليق عليه.

وقد كان أهم مؤلف له حول هيجل هو «المنهج الجدلى عند هيجل» (ط٢، ١٩٨٥).

(د) فى منتصف عقد التسعينيات ناقش كاتب هذه السطور هيجل فى فرنسا من منطلق خاص، وهو نهاية الفلسفة، لا من منطلق غير هيجلى. أقصد أن الدراسات الهيجلية فى مصر منذ الستينيات قرأت بعين ماركس لا بعين هيجل نفسه. كما مالت نحو التقديم والعرض والتعليق والتبسيط من دون العودة الحقيقية إلى الأصول التفسيرية والهيجلية على السواء. وهذا النقد لا يعنى - البتة - أن الأسلاف لم يقدموا شيئًا. بل سيظل لإمام عبدالفتاح إمام، وفؤاد زكريا، ومراد وهبة، وحسن حنفى، ويحيى هويدى، ومجاهد عبد المنعم مجاهد ومصطفى صفوان الفضل الأعظم فى إنشاء المدرسة الهيجلية المصرية الحديثة. ولا يبتغى صاحب «نهاية الفلسفة» سوى تطوير هذه المدرسة فى اتجاه جديد.

موضوع هذا الكتاب هو الفيلسوف الألمانى الحديث جيورج فيلهيلم فريدريش هيـجل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١). بعـبـارة أدق، هو يجـيب عن سـؤال: كـيف أتم هيـجل الفلسـفـة التقليدية منذ أفلاطون؟ لا شك أن هـيجل قـد أراد لنفسـه أن يصـبح فيلسوف الحـداثة، لكنه رأى فى عـصـره إمكانـات الارتقـاء بالفلسـفـة من محـبـة الحكمة إلى المعرفة الحقيقية، وإن كان أرسطو واسبينوزا قد ظنا من قبله أنهما يمتلكان هذه المعرفة.

وهناك ثلاثة فلاسفة معاصرون كبار يعدون هيجل مرجعًا رئيسًا من مراجع الفكر الفلسفى المعاصر، هـم كير كجور،د وماركس، ونيتشـه. وقد نشـأت المدرسة الهيجلية المصرية المعاصرة، وتطورت فى ضوء قراءة ماركس لهيـجل، انطلاقًا من أن نقد ماركس لهيجل يجرى ضمن فكر هيجل نفسه بشكل ضرورى.

١ . أركان فلسفة هيجل:

(أ) نقد جذرى لفلسفة كانط ونيتشه.

(ب) وضع فلسفة شيلنج موضع تساؤل.

(جـ) نقد الحدس المباشر الرومانسى.

٢ . الإطار الفكرى لفلسفة هيجل:

(أ) فى أكتوبر ١٨١٨ كـان السـلام قد اسـتقـر فى أوروبا، وعـادت ألمانيـا إلى نظامـهـا وأحـلامـهـا وواقـعـهـا. أمـا فى بروسـيـا فـقـد أعـاد الوضـع الموروث ضـبط «الحريات»، برغم زوال لحظة الخطر. أما هيجل فكان وهو يقارب الخمسين قد امـتلك ناصـيـة مـذهبـه. وغـادر هيـدليـرج إلى برلين حـيث أصـبح أسـتـاذ كـرسـى فلسفة، وحيث ألقى خطابه الافتتاحى ليشكر الملك.

وأفاض فى أن الظروف قد سنحت لكى تنهض الفلسفة من جديد بعدما كان بؤس العصر والعالم يحتل مركز الأهمية فى الحياة الواقعية واليومية، والمصالح والسـيـاسـة، والطبـقـات حـتى إنه لم يكن من الممكن أن تنال الروح قـسطًا من الهدوء. فقد وجد روح العالم نفسه محرومًا من الالتفات إلى الداخل ونفسه لكى

يمضى إلى وطنه الخاص فيستمتع فيه بنفسه، وذلك لشدة انشغاله بالواقع والخارج. ولما كان إشكال الواقع قد حُل، ولما كانت الأمة الألمانية قد أنقذت قوميتها؛ فقد حان الوقت آنذاك لملكة الفكر الحر أن يزدهر فى الدولة بطريقتها الخاصة، إلى جانب الطرائق السياسية الأخرى التى عليها أن تدافع عن نفسها أمام محكمة الحكمة والفكر. وقد كانت محكمة الفكر تعصف بالتيارات التالية.

(ب) حركة العاصفة والنزعة الألمانية تناهض فكرة الكلية المجردة التى ميزت عصر التنوير، وترفض أن تقود فرنسا مستقبل العالم بلغتها وسياستها العقلية. وتسبق الحركة الرومانسية من حيث إحقاقها بالحقوق الذاتية (شكل الآثار والأعمال الأدبية ومضمونها)، وتجاوزها للعقل المسرف فى التعقيد وتأكيدها ما للشعوب والألسن من عبقرية نوعية، وتفسيرها تطور الإنسانية لا على أنه سلسلة آلية؛ وإنما على أنه ازدهار غير متوقع، وشغفها بتباين العالم والبشر وبالتعبير الشعرى المتحرر من كل ضابط. وتخاصم حركة العاصفة والهجوم - بعنف - التفسير العقلانى لعصر التنوير، فهى تعارض الإيمان المجرد بالله، والأنواع المتعددة للأديان الطبيعية.

فتميل تارة إلى تراث الإمبراطورية الرومانية الجرمانية المقدسة. وهى تحاول أن تعيد إلى العاطفة حقوقها، وإلى المقدس غير المجرد سلطانه. والمقدس غير المجرد يعنى المقدس الذى لا ندركه من طريق الاستنتاج والتحليل. وتميل تارة أخرى إلى تراث التصوف الميتافيزيقى الألمانى القديم.

(جـ) اتجاه الثورة الفرنسية. استقبل المثقفون الألمان عام ١٩٨٩ بحماسة شديدة لا تخلو من أسى، أو من التأكيد على أن إصلاح لوثر وليد الوطن الألمانى كان شريط الثورة الفرنسية. وما أن زادت أعمال العنف فى فرنسا حتى تغير الموقف تمامًا، وأخذت أغلبية المثقفين الألمان تتحين الفرصة للتخلى عن فرنسا وسياستها، وعصر التنوير الذى طبعته بطابعها. نقول الأغلبية وليس كل المثقفين.

فقد ظل كانط ـ برغم قلقه ـ مرتبطًا بالثورة مضمونًا ومعنى ارتباطًا راسخًا. واعتبر نيتشه أن الثورة الفرنسية هى المرحلة الثالثة فى تاريخ انعتاق الإنسانية بعد مرحلة المسيح ومرحلة لوثر.

٣. المشروع الميتافيزيقى عند هيجل

اقتنع هيجل بأن بحوثه اللاهوتية فى الشباب غير كافية. وحملته الدراسات حول روح المسيحية واليهودية والمدنية اليونانية القديمة على تنظيم رؤيته للصيرورة. وأتاح له تحليل الفلاسفة المعاصرين (نيتشه وشيلنج وراينهولد ويعقوبى) معرفة أن البحث أهم من المنهج، فأراد إنشاء ميتافيزيقا ملائمة. غير أن نموذج الميتافيزيقا الذى خلفه التراث لا يستطيع أن يقوم بهذه المهمة. إذن، فالمشكلة هى: كيف تقوم ميتافيزيقا على غير ما هو فوق الطبيعة؟

(أ) إن ما كان يدعى من قبل هيجل ميتافيزيقا قد استؤصل من جذوره واختفى من سلسلة العلوم. فكيف يمكن للبحوث الميتافيزيفية أن تبعث أدنى اهتمام؟ فهى لم تعد تذكر إلا من حيث إنها معرفة زالت من ناحية الشكل، ومن ناحية المضمون على السواء.

(ب) الميتافيزيقا الحديثة هى التى زالت وليست الميتافيزيقا القديمة، فقد كان الفكر يعنى فى إطار الميتافيزيقا القديمة شيئًا من دون الالتجاء إلى المباشرة. وكانت الميتافيزيقا القديمة ترى أن الفكرى ينطوى على موضوعه نفسه، وأن الموضوع ينطوى على الشكل الفكرى. بعبارة أخرى، الشىء فى ذاته ولذاته واحد.

(جـ) ولا يدعو هيجل إلى العودة إلى الميتافيزيقا القديمة كما هى؛ وإنما يدعو إلى إعادة صياغتها من جديد فى قالب «المنطق الموضوعى»، لأنه عظمة الميتافيزيقا القديمة إلا أنها لم تتجاوز الفكر إلى العالم. لذا لزم إتمامها «بالمنطق الموضوعى» الذى كان مفقودًا فى الميتافيزيقا القديمة، والذى يدرس الوجود والماهية معًا.

٤ . حرج الميتافيزيقا فى عصر العلم

تحولت الفيزياء إلى علم نظرى وبحث تجريبى، فوضعت الميتافيزيقا فى وضع حرج. وكانت نزعة الشك المطلق على هذا المعنى منذ زمن طويل، وهى النزعة المتأرجحة بين الطموح والعجز.

وقد فهم كانط هذا الموقف على النحو التالى: نحن فى حداثة لم تعد فى حاجة إلى الله ولا إلى الطبيعة. فلم تعد هناك معرفة مطلقة يستطيع أن يتصرف بها الإنسان على نفسه أو أن يحققها. لكن هل يعنى ذلك أن المطلق غير موجود؟ المطلق موجود. لكن العلم التجريبى لا يعرفه.

وهكذا أفلتت الميتافيزيقا وتجددت. أفلتت من حيث إن كانط فضح «الوهم المتعالى» الذى جعل العقل الخالص يأمل من دون أن يقف على أرض التجربة ومن دون أدنى تناقض داخلى بين الصيغ الميتافيزيقية المتعارضة.

والشك الذى ينتج من إخفاق الميتافيزيقا يظل . رغمًا عن ذلك . شكًا بلا شرعية. فكمال الرياضيات منذ وقت مبكر جدًا، ومتانة الفيزياء يدلان على أن بوسع الإنسان أن يعرف معرفة موضوعية، غير أن هذه المعرفة الموضوعية لا تدرك سوى وجود الظواهر أما الشىء فى ذاته أو المطلق فلا تدركه. فهذا المطلق يفلت دومًا من المعرفة الموضوعية.

لكن المطلق المحرك على الإنسان على الصعيد العلمى يمنح نفسه فى العمل والحرية. فالفرد يصل وصولاً ميتافيزيقيًا عندما يريد بحرية، وعندما يتخلص من الدنيا باختياره مصيرًا إنسانيًا.

وهو يفلت من نسبيته عندما يجعل من نفسه مشرعًا وذاتًا.

إذن، المطلق المحرم على الإنسان على الصعيد العلمى يصنعه العقل فى الفعل، أو تصنعه الذات صناعة عقلية وفعلية. فالإنسان لا يحقق نفسه إلا فى الميدان العملى بالقانون الأخلاقى. ويظل المطلق «مهمة لا متناهية»، ومثلاً أعلى يدركه الإنسان من حيث كون الإنسان موجودًا حرًا، لا من حيث كونه موجودًا عارفًا.

والحقيقة أن هذه كانت حال الفلسفة عند نشأتها الأفلاطونية، حيث كان المطلب الأخلاقى بمثال الخير فى ترتيب أرقى من المشروع النظرى والقول الكلى. بعد أرسطو ميزت الميتافيزيقا بين النظرية والممارسة، وجعلت الممارسة تطبيقًا للنظرية .لكن الأخلاق كانت فى البدء ذات طابع جذرى وحاسم.

وهى مازالت فاعلة فى ميدان العادات والتقاليد الشعبية والقضاء والتاريخ والفن وانسجام الطبيعة.

وجاء الفلاسفة الألمان بعد كانط وقالوا: إذا كان المطلق ضروريًا، وإذا كان الإنسان عاجزًا عن معرفته، فذلك لأنه موضع معاناة، وإحساس، وحدس، ولأنه يدرك إدراكًا اعتقاديًا لا معرفيًا.

فهل يضمن ذلك سلامة الميتافيزيقا؟ أو يستلزم الحفاظ على المطنق اللامبالاة بشروط العلم؟

إن المذاهب الفلسفية التى ظهرت بعد كانط وفى ضوء كانط، سواء أكانت نقدية أم رومانسية، حافظت على الفصل بين المطلق والمعرفة باستثناء هيجل.

٥ . قيام ميتافيزيقا غير ميتافيزيقية!

ليس هيجل كانط. ولم يتح هيجل للفلسفة الميتافيزيقية أن تكتب فصلاً جديدًا فى كتابها الهادئ. اختار أن يطوى هذا الكتاب إلى غير عودة. فحقق الميتافيزيقا تحقيقًا حداثيًا من طريق الإفلات من متناقضات كانط، وإنكار الميتافيزيقا نفسها، كيف؟

(أ) كانت الميتافيزيقا السابقة تقول بالفصل المسبق بين الفكر والوجود، بين موضوع العقل والقول، وبأنهما متغايران تغايرًا مباشرًا وبدئيًا منذ أن كفت الثقافة الغربية عن الأخذ بما وضعه أفلاطون وأرسطو. وأصبح مجال الموجود العارف الذى يملك القدرة على المعرفة من حيث المبدأ عاجزًا عن المعرفة، أو عن استخدام القدرة الاستخدام السليم. وأصبح مجال الموجود المعروف قائمًا قيامًا مستقلاً جذريًا عن العارف. وباختصار، أقامت الميتافيزيقا التعالى، فى حين أنه كان المفروض أن تقيم التداخل.

(ب) يقترح هيجل التداخل بين تصور العلم (قول كلى) وتصور الحقيقة (تطابق الوجود والفكر)، بحيث يتم استبعاد كل تعالٍ بين صورة المعرفة ومضمونها، بين الحقيقة واليقين.

(جـ) لكى يحدث التطابق بين الوجود والفكر، يتوافق الفكر مع المضمون وينتظم تبعًا له.

بهذا المعنى لا يوجد منهج عند هيجل. وهذا الكتاب يؤكد - فى أحد جوانبه الرئيسة - أن الجدل ليس منهجًا، وأنه لا يمكن الجدل أن يكون كذلك. وهذا الموقف - الذى يقيم تناقضًا مستقيمًا مع أطروحة د. إمام عبدالفتاح إمام - أبنيه على عدة دلائل وقرائن أبسطها أن تحليل هيجل نفسه للفلاسفة المعاصرين له لم يكن يبالى بالطريقة التى عولج بها التصور؛ وإنما كان يبحث عن التصور.

ثانيًا: لم يعد المنهج الحديث قواعد؛ بل أمسى مجرد محاولة:

١ - المنهج هو الطريق الذى يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى غاية معينة. هو الطريق المؤدى إلى الغرض المطلوب خلال المصاعب والعقبات. هو الطريقة التى يتبعها فى دراسة موضوع ما، للتوصل إلى قانون عام. هو أسلوب ترتيب الأفكار ترتيبًا دقيقًا بحيث يؤدى إلى الكشف عن حقيقة مجهولة، أو إلى البرهنة على صحة حقيقة معلومة.

٢ - والحديث التاريخى عن تصور المنهج العلمى يمكن إجماله على النحو التالى:

(أ) هو مجموعة القواعد التى توضع كتنظيم لعملية اكتساب المعرفة بالعالم بصفة عامة (الفلسفة القديمة).

(ب) هو مجموع القواعد التى توضع كتنظيم لعملية اكتساب المعارف الطبيعية التى تعرف بوصفها معرفة. وقد تميز القرن السابع عشر بعناية المفكرين بمسألة المنهج على سبيل إيجاد «منطق جديد» لإصلاح العقل أو علاجه. وخير مثال على ذلك هو «مقال فى المنهج» لديكارت. لم يرض الفيلسوف عن منهج العصور الوسطى المشتقة من مذهب أرسطو وتوما

الإكوينى، والذى كان يعنى حل المشكلات العلمية بذكر طائفة من أقوال المؤلفين السابقين. وضع ديكارت العلم الرياضى محل المنهج الوسيطى. وأصبحت «الرياضيات الكلية» هى أنموذج المنهج فى البحث عن الحقيقة فى شتى العلوم، ذلك كان المنهج الكلى.

(جـ) وأقصى تطور وصل إليه تصور المنهج فى المائة سنة الأخيرة هو أن العلماء لهم أساليب عدة فى ممارسة بحوثهم، فأساليب عالم الفيزياء تخالف تلك التى ينتهجها عالم البيولوجيا، وتناقض التى يمارسها عالم التاريخ، إذ يستعمل الباحث لكل مشكلة المنهج الذى يلائم طبيعتها.

٣ - وقد نستطيع أن نقول إنما أطلقنا عليه صفة معرفة الطبيعة العلمية أنها ظهرت فى عصر حديث نسبيًا، هو عصر القرن السابع عشر. وبعبارة أدق هناك تاريخان، هما عام ١٦١٠ وعام ١٦٨٧، حددا انطلاق معرفة الطبيعة العلمية. وأما عام ١٦١٠ فهو عام صدور كتاب جاليليو عن النجوم. يسجل فيه جاليليو بعضًا من ملاحظاته الفلكية. وتبعًا لهذه الملاحظات استخلص جاليليو استخلاصات تؤكد نظرية كوبرينك التى سبق أن عرضها فى كتابه الصادر عام ١٥٤٣ عن ثورة المدارات السماوية، وفيه صياغة لنظرية مركزية الشمس، ودوران المدارات حول الشمس. وأما فى عام ١٦٨٧ فقد أصدر إسحق نيوتن المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية. وقاد علم جاليليو ونيوتن الجديد إلى التأكيد على أن قبل عام ١٦١٠ و١٦٨٧ لم تكن هناك معرفة طبيعية علمية حقيقية، وما كان يستحق اسم العلم قبل هذين العامين هو علم «الهيدرواستاتيكا» كما صاغه أرشميدس.

ومنذ القرن الثامن عشر والقول شائع بأن العلم نشأ فى القرن السابع عشر. لكن اليوم يميل القول إلى اعتبار القرن السابع عشر ذلك القرن الذى شهد لا نشأة العلم؛ وإنما شهد نشأة ثورة علمية فى المبادئ الأساسية للنظر إلى العالم والظواهر. وكان القرن الثامن عشر يرى أن القرن السابع عشر قد أبدع العلم تبعًا لرؤية «تقدمية» لتاريخ العلوم. قامت هذه الرؤية على أن العلم تراكم نتائج، وأن العلم نشأ على تطبيق منهج ما، أى على تطبيق مجموعة متنوعة ومختلفة من الأدوات الإجرائية. ويقول المنهج بأنه لا بد من تطبيق هذه الأدوات الإجرائية

التطبيق السليم، وبأنه لا بد أن يقود هذا التطبيق إلى إجابة يقينية عن كل سؤال، أو مشكلة، أو إشكالية، أو قضية نطرحها، وهى الإجابة التى تصل إليها فى شكل تلقائى.

بطبيعة الحال هذا ما لم يحدث قط فى تاريخ العلوم؛ لأنه إذا سلمنا بالمنهج؛ وبأن القرن السابع عشر قام على المنهج، فإنه يجب أن نسلم بأن القرن السابع عشر لم يستطع أن يجيب كل الأسئلة التى أشار إليها العلم الوليد آنذاك. إذ لم يكن فى مقدور العلم أن يجيب عن مجموعة أسئلة فى الوقت نفسه الذى كان يمتلك فيه المنهج، ومن بين هذه الأسئلة كان هناك سؤال، ما المادة؟ وسؤال آخر عن أساس «الهوية الشخصية» وسؤال ثالث عن سبب أو علة الجاذبية، وسؤال رابع عن جوهر «الضوء».

فإذا سلمنا بالمنهج ،أو بفكرة أن المنهج أساس العلم الحديث فى القرن السابع عشر فإننا لا بد أن نسلم تلقائيًا بأن المنهج لم يكن صحيحًا إلا فى حدود مجال ما من التطبيق، وهذه هى الفكرة الرئيسة. إذن، إما أن نسلم بأن ثمة حدود لمجال صلاحية المعرفة العلمية، أن نسلم بأن الأسئلة التى لا يستطيع المنهج العلمى أن يجيب عنها أهى أسئلة زائفة كما قال بذلك الفيلسوف الفرنسى العلمى أوجست كومت فى القرن التاسع عشر وكما قال أيضًا الفيلسوف والعالم البريطانى ديفيد هيوم، والفيلسوف بيركلى. قال هيوم وبيركلى بأن استقلال علم الفلك العقلى عن غيره من العلوم إنما كان استقلالاً زائفًا، وقال برتراند رسل وفلاسفة وعلماء المذهب الوضعى المنطقى بضرورة إزاحة القضايا التى ليس على العلم أن يقوم بحلها.

٤ ـ ومن جانب آخر يضيف المنهج العلمى شيئًا اسمه «الإجراء الحاسم». فعلى سبيل المثال، إذا حددنا طبقة مشكلات معينة، فهى قد تحتوى على عدد لا نهائى من المشكلات ، مع أننا نكون قد حددنا الطبقة الإشكالية. فالقضية فى المنطق ـ مثلاً ـ وقضية تحصيل الحاصل بالتحديد مؤداها أنها صياغة صحيحة فى كل الحالات، سواء فى الخطأ أو فى الصواب، فى الصدق أو فى الكذب، والمشكل بالنسبة إلى لغة القضايا هى معرفة ما إذا كانت صياغات هذه اللغة

تحصيل حاصل أم لا، وفى لغة القضايا لا يؤدى حرف واحد؛ بل فى مقدورنا أن نصوغ بأدوات الروابط والأسوار عددًا لا نهائيًا من الصيغ. وإذا ضربنا مثلاً آخر من الرياضيات، فسوف نصل إلى النتيجة نفسها. فلنفترض أية معادلة جبرية من الدرجة الثانية. ولنفترض أن س و ص أعداد حقيقية غير محددة، فستكون طبقة المشكلات هى إيجاد حل لكل المعادلات من الدرجة الثانية. وفى الفيزياء إذا افترضنا أجسامًا مادية إشكالية محددة تكشف كل جسم من هذه الأجسام فى طبقة إشكالية.

وأما الإجراء الحاسم فهو إجراء من الممكن تطبيقه تطبيقًا تلقائيًا. بعبارة أخرى، لا يستلزم تطبيق الإجراء حل كل مشكلات الطبقة موضع النظر. ليس المنهج هو الاختراع؛ وإنما هو منهج التحقيق. إلا أن القرن الثامن عشر كان يدعى أن القرن السابع عشر قد برهن على ذلك باختراع المنهج التجريبى. وفى ضوء المنهج التجريبى تمت المعارضة بين العلم ونشاطات معرفية أخرى كالفلسفة على سبيل المثال، بحجة أن هناك وفاقًا بين العلماء فيما يخص النتائج والدلائل، وهى الحجة التى قالها إيمانويل كانط فى القرن الثامن عشر، ثم قال أوجست كونت فى القرن التاسع عشر بأن العلم يلبى احتياجًا ما عند الإنسان، وهو احتياج اليقين، ومن ثم فإن العلم يبهر باليقينيات التى يقدمها. وقال أوجست كونت أيضًا، وبليز بسكال، وجاستون باشلار بأن العلم يتقدم، وبأن تقدمه تراكم.

٥ ـ الحقيقة أن الطابع التقدمى. التراكم يظل موضع جدل، فبعض النتائج المستخلصة من المنهج العلمى يتأكد خطؤها كقوانين كيبلر ونيوتن على سبيل المثال، وإذا كان كيبلر ونيوتن لم يخطئا فماذا يعنى التصحيح؟

يعنى التصحيح أو التعديل أننا نناقض بالطبع القانون البدائى، لكنه يبقى صحيحًا على نحو من الأنحاء. ومثال نيوتن كيبلر خير دليل على ذلك، فقد صاغ كيبلر بين عام ١٦٠٩ وعام ١٦١٩ ثلاثة قوانين تخص حركة الكواكب. يقول القانون الأول إن كوكبًا ما يرسم حول الشمس خطًا بيانيًا هو القطع الناقص أو القطع الإهليليجى، مع الأخذ فى عين الحسبان أن الشمس هى أحد بيوت القطع. وهكذا تصف القوانين وضعية حركات الكواكب، وتحدد سرعة دوران

الكواكب، ولا نستنبط من قوانين نيوتن قوانين كيبلر؛ وإنما نستنبط زيف قوانين كيبلر أو خطأها. وهى قد تكون صحيحة فى الحال الخيالية التى توجد فيها الشمس وكوكب آخر فقط، أى أنها قوانين قد تصح فى الحالة المعرفية.

وهناك مثال آخر، من ناحية التمثيل التصورى الأساسى، أى من ناحية الطريقة التى تشكل بها الكون لا يوجد أى قاسم مشترك بين نظرية نيوتن وبين نظرية أينشتين، ونظرية نيوتن ليست تقريبية قياسًا بنظرية أينشتين وإنما هناك تناقض بين النظريتين.

٦ ـ ومن ثم، إذا كانت هناك مناهج جزئية، لا منهج واحد (كلى)، صالحة لكل زمان ومكان، فإن الطريق شبه الوحيد المفتوح أمام العلوم الاجتماعية هو على النحو التالى:

(أ) التخلى عن النزعات الكلية، والتنبؤات التاريخية الواسعة النطاق.

(ب) أن تحيط بالمشاكل المثارة إحاطة حقيقية، أى كل واحدة على حدة.

أما الربط بين المنهج والجدل فهو ربط قام به كل من:

(أ) أفلاطون فى محاورة الجمهورية.

(ب) وميشليه أحد كبار شراح هيجل.

(جـ) وإنجلز فى كتابه عن لودفيج فوريورباخ وجدل الطبيعة[1].

الحقيقة عند هيجل تتحرك من نفسها وإلى نفسها. ومن ثم:

(أ) المنهج هو المعرفة المستقلة عن الحقيقة (مادة المعرفة).

(ب) يواجه الخطاب موضوعه تبعًا لمنطق يعطى للمتعارضات (بين المباشر والوساطة، الهوية والاختلاف، الجوهر والعارض) معناها الفعلى.

(جـ) هيجل تلميذ فى مدرسة اسبينوزا:

١ ـ صهر نظرية البحث والبحث نفسه.

٢ ـ نقد ازدواج الانكسار الفكرى الذى يفرض المقدمات المنهجية.

٣ ـ نقد المنهج المنفصل عن توسيط الأشياء.

٤ ـ التأكيد على أن المنهج محايث لتوسط الأشياء.

٥ ـ لا يقوم المنهج سوى برسم الخط العام للأشياء.

٦ ـ يقوم المنهج بالمعنى المعروف على عزل الفكر عن الواقع.

٧ ـ نقد المنهج المتعالى على الخط البيانى المتعرج للواقع.

٨ ـ المنهج هو خط سير الحركة نفسها التى تقود الفكر إلى الأشياء قبل الكلمات.

٩ ـ يستبعد الفكر الحقيقى كل المقدمات المنهجية المسبقة.

١٠ ـ لا تفترض الحياة سواها.

١١ ـ الفرق بين التجريدات المنهجية المدرسية وبين الفلسفة الملموسة أن التجريدات؛

ـ تظل أبدًا يبريئة».

ـ تظل أمرًا لاحقًا.

ـ تظل تفصل بين النظرية والتطبيق.

لا شك أن هيجل لم يطبق الجدل فى المنطق كما يقول د. إمام عبدالفتاح إمام ولم يطبقه فى جوانب أخرى من فلسفته. لكنه أى د. إمام عبدالفتاح إمام يصر على اعتبار الجدل منهجًا. ويصر أيضًا على أن الجدل هو المنطق كله مع أن هيجل كتب يقول بوضوح فى الفقرة ٧٩ «التصور القريب ومدخل إلى المنطق» من (جـ) الوضع الثالث لفكر الموضوعية من «التصور المبدئى» (فقرات ١٩ ـ ٨٣) عن الجزء الأول «علم المنطق» فى «دائرة المعارف الفلسفية» إن الجدل جانب واحد من جوانب المنطقى. المنطقى وليس المنطق:

"Das Logische hat der Form nach drei seiten:

a) die abstrakte oder verstanige,

a) die dialektische doer negativ-vernuftige,

r) die speculative oder positiv-vernunf"

المنطقى يتشكل بجوانب ثلاثة:

(أ) المنطقى التجريدى أو ملكة الفهم.

(ب) المنطقى الجدلى أو العقل السالب.

(جـ) المنطقى النظرى أو العقل الموجب.

وهذه الجوانب الثلاثة يقول عنها هيجل:

"Diese drei seiten machen nicht drei teile der Logik aus, sondern sind momente jedes Logisch-Reeiien, das ist jedes Begrffes oder jedes wahren uberhaubt Sie konnen samtlich unter das erste Moment, das verstandege, gesetzt und addurch adgesonderert auseinan-dergehalten werden, ader so wreden sie nicht in ihrer wahrheit betrachtrt.- Die Angabe, die hier von den bestimmung des Logischen gemacht ist, sowie die Einteilung ist hier ebebfalls nur antizipiert und historisch".

«هذه الجوانب الثلاثة ليست أجزاء المنطق. وبالتالى فهى لحظات كل واقع منطقى، أى كل تصور أو كل حقيقى على وجه العموم. وقد تجتمع تحت اللحظة الأولى، ملكة الفهم، فتصبح مقننة. وبالتالى تصرف الواحدة النظر عن الأخرى، وتفترق عنها. لكنها لا تصبح أبدًا معتبرة اعتبارًا حقيقيًا. والبيان هنا الناتج عن هذا التحديد للمنطقى وأيضًا المدخل هنا يستبق وهو فقط تاريخى».

ومن هنا فإن وجهة نظر د. إمام هى وجهة نظر سابقة وتاريخية وتمهيدية وقانونية أو تشريعية تريد أن تضع الجدل - اللحظة ضمن مجموعة قوانين صارمة. إنها نظرة إلى (ب) من وجهة (أ)، أى أنها نظرة تقسيمية وترتيبية. مع أن هذه الجوانب (الفهم والجدل والإيجاب العقلى) ليست إلا لحظات المنطقى الذى يفض نفسه فى صور مختلفة. ففى كل جانب من هذه الجوانب الثلاثة لا نجد إلا المنطقى فى وسط خاص. والوسط الخاص الذى يقلبه د. إمام فى نظره إلى الجدل هو وسط ملكة الفهم.

وإذا كان صحيحًا كما يورد د. إمام استنادًا إلى الخطوط الأساسية لفلسفة الحق أن الجدل ليس نشاطًا للتفكير الذاتى يمكن أن ينطبق على موضوع ما من الخارج بل هو نفسه روح الموضوع الذى يجعله ينتج عضويًا فروعه وثماره وإذا

كان صحيحًا فضلاً عن ذلك أن المنهج لا ينفصل عن موضوعه بل المنهج فى ذاته فإن الجدل ليس المنهج وإنما هو المبدأ المحرك للمضمون واللحظة السالبة للموضوع المدروس. والسلب الجدلى هو الذى يدفع التصور إلى الأمام. هذا ما يقصده هيجل من العبارة التى يقتبسها د. إمام من المنطق الكبير (الجزء الأول) والتى تقول:

«ولقد كانوا ينظرون إلى الجدل على أنه جزء منفصل عن المنطق، وهم بذلك يسيئون فهمه، أما نحن فنضع الجدل وضعًا يختلف عنهم أتم الاختلاف». فالاختلاف التام بين جدل هيجل وجدل أسلافه هو أن الجدل كان عندهم منهجًا وهو عنده لحظة السلب العقلى.

وهو لا يتحدث عن المنهج الجدلى إلا فى إطار الملاحظات التوضيحية وليس فى إطار المتن نفسه. فهو يتحدث أو يذكر عبارة «المنهج الجدلى» فى الحاشية التوضيحية ٤١ فى **دائرة المعارف الفلسفية** وفى توضيح الفقرة ٣١ من المدخل إلى **الخطوط الأساسية لفلسفة الحق**. فوظيفة الملاحظة التوضيحية هى أن تستحضر ما فى ذاكرة القارئ العادى لكى تدحضه وتنتقده، أى أن وظيفتها الإفهام والشرح والعرض لغير المتخصصين فى ميدان الفلسفة عمومًا وفلسفة هيجل خصوصًا.

المنهج الفلسفى عند هيجل هو المنهج المطلق. لا يجمع بين المنهج التحليلى والتأليفى المتناهيين ولا يمزج بينهما وإنما جوهره هو التوسط. ويضرب د. إمام أمثلة على التوسط. فالمثلث الأول فى المنطق: الوجود العدم الصيرورة. تجد أنه هو نفسه الصورة العقلية الخالصة لهذه الحدود. فالوجود الخالص (أو الإيجاب الخالص) هو المباشرة الخالصة، والعدم الخالص (أو السلب) هو التوسط الخالص، والصيرورة الخالصة هى المباشرة التى يكمن التوسط فى جوفها. وأقسام المنطق نفسها تمثل هذه الخصائص:[1] فدائرة الوجود هى دائرة المباشر. فالموجود هو دائمًا شىء مباشر. (ب) ودائرة الماهية هى دائرة التوسط؛ فأنت لا تستطيع أن تصل إلى الماهية إلا من خلال الآخر أى: من خلال الوجود. (جـ) ودائرة الفكرة الشاملة هى المركب منهما أى المباشرة التى يكمن فى جوفها

التوسط، فالفكر هو المباشر الذى يتضمن التوسط داخله»[٢]. لكن د. إمام لا يستخلص من ذلك أن التوسط هو المنهج المطلق عند هيجل، أى منهج اللامنهج إذ إن فكرة المنهج تستلزم تقسيمًا إلى أقسام وعناوين وفصول وغايات وأبواب وشروح وعروض ليس لها قيمة سوى التفكير بما يحيط الموضوع. موضع الدرس من الخارج (لا من الداخل).

ومن حق د. إمام أن يركز على المنطق وأن يرى مع غيره من الشراح أن المنطق هو حجر الزاوية فى مذهب هيجل أو إنجيل مذهب هيجل. لكن الواقع من وجهة نظرى أن المنطق ودائرة المعارف الفلسفية والخطوط الأساسية لفلسفة الحق وظواهريات الروح كلها تقدم المذهب نفسه من ناحية خاصة، فنحن فى هذه المؤلفات الأربعة لا نجد إلا موضوعًا واحدًا يعبر عنه هيجل فى صورة مختلفة. وبالتالى فالمنطق ليس إنجيل المذهب وإنما إنجيل المذهب هو المنطلق ودائرة المعارف الفلسفية وظواهريات الروح والخطوط الأساسية لفلسفة الحق.

ولا شك أن المنطق هو مفتاح التاريخ وأن فكر البشر وأعمالهم فى التاريخ يتبع صورة معينة هى نموذج منطقى. ولا شك أن تاريخ الفلسفة يسير تبعًا لتطور المنطق وأن تاريخ الفلسفة يتقدم بفعل الضرورة الداخلية والجدل الداخلى للأفكار. ولا شك أيضًا أن العلاقة بين المذاهب الفلسفية تشبه العلاقة الموجودة بين المقولات وأن مؤرخ الفلسفة عليه أن يوضح مدى اتفاق التطور التاريخى للفلسفة أو اختلافه مع السير الجدلى للفكرة المنطقية الخالصة. لكن كل ذلك لا يعنى أن علم المنطق يحكم علم التاريخ وإنما يقصد هيجل هل العلاقة بين الترتيب المنطقى وبين الترتيب التاريخى للمقولات والأفكار والفلسفات وهو يقول بتطابق هذين الترتيبين.

وإذا كان هيجل لا يطبق منهجًا ويرى فى الجدل لحظة من لحظات المنطقى فإن الجدل على عكس ما يقول د. إمام الذى يعتمد جوبلو وميور وهيبوليت وغيرهم من كبار الشراح ليس الحوار ولا يقوم على المحاورة الأفلاطونية. بل هو النقيض المستقيم لحوار أفلاطون حتى لو قلنا مع كرونر كما يقول د. إمام إنه «حوار العقل مع نفسه» أو إنه «مناقشة الروح لنفسها» أو إنه «حوار المفكر مع

نفسـه أو مع شـخص آخـر». لا شك أن الجـدل عند هيجل يـرتبط ارتبـاطًا وثيـقًـا بفكرة العقل أو الروح. ولكن اعتبار الجـدل حوارًا يحيل العقل إلى نشـاط خارجى يخرج به عن الواقع.

* * *

ذروة الفلسفة فى عصر الهاوية

دراسة فى تصور «نهاية الفلسفة»

عند هيجل

الجزء الأول

الإهـــداء

استغرق العمل فى تأليف هذا البحث سنوات قليلة من العمر. لكنها كانت سنوات صعبة وعنيفة وجادة. وكان قدر كبير من الوقت الذى استحوذ عليه ملكًا لأفراد أسرتى الكبيرة وحقًا من حقوقهم منحونى إياه فى رضا وحب وسماحة ورحابة صدر.

فإلى والدتى ووالدى وإخوتى وأخوالى وأعمامى أهدى هذه الثمرة.

وائل غالى

إشـارة

هذا الكتـاب هو، فى أصله، رسـالة قُـدمت إلى جـامـعـة باريس[1] بانتـيـون السوربون بفرنسا، لنيل شهادة الدكتوراه (الدكتوراه الجديدة بمادة ٩٢ من القانون الفـرنسى). ونوقـشت فى يوم السـبت ٢٠ يناير ١٩٩٦ السـاعـة الثـانيـة ونصف الساعة بقاعة يوحنا باتيست دوروزوال بمبنى السوربون.

وكان قد أشرف على الرسالة البروفيسير برنارد بورجوا أستاذ تاريخ الفلسفة بجامعة السوربون/ باريس[1]. وهو الأستاذ المتخصص فى فلسفة المثالية الألمانية عمومًا وفلسـفة المثالية الهيجلية خصوصًا. وألف كتابًا عن «مثالية فيشته» باعتبارها المدخل المباشر إلى فلسفة هيجل.

وتمثل تخصصه فى هيجل فى الكتابة عن إحدى مراحل تطور هيجل وهى مرحلة فرانكفورت (باريس، فران، ١٩٧٠) وتمثل تخصصه أيضًا فى التركيز على مجال معرفى معين هو مجال الفكر السياسى (باريس، دار المطبوعات الجامعية الفرنسية، ١٩٦٩).

غير أن جوهر إضافته إلى المدرسة الهيجلية فى فرنسا والعالم تكمن فى أنه سَهّل المهة أمام القارئ لنصوص هيجل نفسها. لذا ترجم أحد نصوص هيجل الأول وهو أصعب نص فلسفى على الإطلاق ألا وهو «عن طرق المعالجة العلمية

للحق الطبيعى» (باريس، فران، ١٩٧٢)، ثم ترجم أحد نصوص هيجل الأخيرة والكبيرة وهو «دائرة المعارف الفلسفية» (باريس، فران، ١٩٧٠).

وفى ترجماته كما فى كتاباته النظرية العامة يَحْرِص برنارد بورجوا دائمًا على أن يُبْرز الجانب الجوهرى فى فكر هيجل وهو جانب الذات. وبالتالى فسواء تحدث عن (الأمير الهيجلى) أو عن (المسيح الهيجلى) أو عن (الجدل والبنية فى فلسفة هيجل) راح يبين الفعل غير النهائى والحر الذى تقوم به الذات عَبْر قرارها المطلق.

ترأس مناقشة الرسالة البروفيسير جاك دونت. وهو من مواليد ١٩٢٠. أسس عام ١٩٧٠ مركز البحوث والتوثيق حول هيجل وماركس فى إطار جامعة بواتييه وبالاشتراك مع المركز القومى للبحوث العلمية فى فرنسا. ويشغل، بالإضافة لذلك، منصب رئيس اللجنة الدولية للفلسفة. وله عدة مؤلفات من بينها «هيجل فيلسوف التاريخ الحى» (١٩٦٦) و«هيجل حياته وأعماله» (١٩٦٧) و«هيجل السّرى»، «بحوث حول المصادر الخفية لفكر هيجل» (١٩٦٨) و«هيجل فى عصره» (١٩٦٨) و«من هيجل إلى ماركس» (١٩٧٢ و«أيديولوجيا القطيعة» (١٩٧٨) و«هيجل والهيجلية» (١٩٨٢).

كما شاركت فى المناقشة البرفيسيرة هيلين بوليتيس الأستاذة فى جامعة السوربون/باريس[١] وصاحبة «الخطاب الفلسفى عند كيركجورد» و«اسبينوزا وهيجل».

وكانت نتيجة المناقشة أن منح صاحب الرسالة شهادة دكتوراه فى الفلسفة بمرتبة الشرف الأولى، بالأغلبية. ويسرنى أن أشكر الأساتذة الذين ناقشوا هذه الرسالة، وبخاصة، لما أبدوه من الملاحظات النقدية التى أفدت منها كثيرًا.

استهلال

«من ذا الذى قال إن شمس الروح الخالدة قد ماتت؟

ومن الذى تجرأ على القول بأن شمس الأمل قد تولت؟

إن هذا ليس إلا عدوًا للشمس وقف تحت سقف وعصب كلتا عينيه ثم صاح:
هاهى الشمس تموت»

مولانا جلال الدين الرومى

«ومن لم يقم بآداب أهل البداية كيف تستقيم له دعوى مقامات أهل النهاية؟».

الغزالى

«فما يكون النهاية لابد من أن يكون البداية أيضًا، إذ هو نفى لكل ما سبقه مما يناقضه من جهة، وتأسيس للأصول من جهة ثانية»

أدونيس

نحو اسكاتولوجية هيجلية
فى الفلسفة

هناك فكرة بسيطة أظن أن القارئ سيسلم بها تسليمًا بديهيًا. وهذه الفكرة هى أنه لم يكن كافيًا أن ألحظ حضور محور «نهاية الفلسفة» فى أعمال ومؤلفات الفيلسوف الألماني الكبير جيورج فيلهيلم فريدريش هيجل حتى أسوغ لنفسى قبليًا البحث الذى يتخذ، كما قلت، «نهاية الفلسفة فى أعمال «مؤلفات هيجل» موضوعًا له.

ومن المسلم به أن هيجل يميز بين أمرين مهمين، هما الفلسفة من ناحية، وجميع العلوم الأخرى من ناحية ثانية، ويقوم هذا التمييز على اعتبار أن العلوم غير الفلسفية تتمثل فيما أسماه هيجل - فى لغته الألمانية الأصيلة والفنية «الموضوعات» أى CEGNSTANDE وبعبارة أخرى تتمثل العلوم فى معزل عن الفلسفة وتفهم موضوعها يتعارض بالضرورة مع الذات وبالتالى فهو يغاير الذات تمام المغايرة، وباختصار تجد العلوم المحتوى، أما الفلسفة وهذا جانب من تأثير فيشته فى هيجل - فتنتج محتواها من عدم. حين تتمثل العلوم محتواها تحايث الفلسفة (أو الفكر فى حقيقته أو الفكر التصورى) نفسها فى إطار تحديداتها، ومن ثم تقيد الفلسفة الحقيقية تحديداتها بقيود الضرورة الداخلية لخطاب الفكر التصورى، وليس بقوانين الموضوع الخارجى، وهكذا لا تفترض الفلسفة - على عكس العلوم - سلفًا وجود موضوعات قائمة ومسلم بها قبليًا.

وهكذا يبدأ علم من العلوم بداية تضغط الذات المفكرة الفلسفة فهو منهج نشاط مطلق تمارسه الذات على نفسها وتقف موقفًا من نفسها بنفسها. إنها حرية الذات المفكرة المطلقة.

ويهدف تحليلى - فى عمومه الأعم - فحص مجموع الصلات التى تربط الفكر التصورى بموضوعه، وتبين كيف أن الفكر لا يخرج من نفسه حين يفكر فى موضوع من الموضوعات لأن التفكير يضع الفكر نفسه ويعطى لنفسه موضوعه.

ويشير عنوان الدراسة «نهاية الفلسفة فى أعمال هيجل» إلى كلام ما، ولا يفلت هذا الكلام - ولو ادعى العلمية - من أن يحد نفسه وأن يفيد معنى خصائصه وشرعيته.

تثير الدراسة سؤال «نهاية الفلسفة فى أعمال هيجل» وكأن شراح هيجل لم يقفوا عندها بالتحليل والعرض. أول تشريع لدراستى هو أن هيجل ادعى امتلاك المعرفة، وبالتالى ادعى أنه توقف عن البحث عنها كما فعل الفلاسفة منذ أن ولدت الفلسفة، إلا أننا نجد أنفسنا مازلنا نبحث مع آخرين كثيرين. طبعًا موضوع «نهاية الفلسفة فى أعمال هيجل «هو خلاصة استخلصها الشراح وليست نظرية متبلورة تمامًا عند هيجل. هذه الخلاصة أو هذا الاستنتاج عرضى بالضرورة. وهذه العرضية ليست مصادفة، فأحد تعاليم هيجل الأساسية تقول إن الفلسفة بنت الزمن، والتاريخ نفسه ابن الزمن والفيزياء بنت الزمن، فالفيزياء الراهنة ليست فيزياء جاليليلو، وفيزياء جاليليو لم تكن فيزياء أرسطو. هل يفيد ذلك معنى التقديم من فيزياء لأخرى؟ لا شك، لكن كل عصر يبنى روحه بكل لحظاته وشتى أبعاده، بكل الشروح وجميع البحوث فى تاريخ الفلسفة (الشروح الصحيحة والشروح الفاسدة على السواء) التى ورثها أو التى اكتسبها لتوه، يبنى كل عصر روحه بأدواته الخاصة فى البحث بمميزاته وعيوبه، بمواهبه وفضوله وبكل ما يميزه عن غيره من العصور.

كذلك يبنى كل عصر فكريًا تمثله للماضى، لكن فيما يختص بأعمال هيجل ليس المقصود أننى أعود إلى فكر قد مات، فأخذ الفروض المركزية فى الدراسة هو أن روح عصرنا لا تفلت إلا بعسر شديد أو شبه محال من هيجل، ودراسة أعمال هيجل لا تفيد معنى العودة إلى الماضى.

وإذا كنت قد درست هيجل فإن هذا العمل لا يفيد معنى العودة إلى هيجل بوصفه مفكرًا لم يعد له حاضر، وإذا كان ضروريًا أن استخدم كلمة العودة فإن هذا الاستخدام يفيد عندى معنى العودة إليه لبلورة فهم أفضل لمصير العالم الحديث، وبالمناسبة، يبدو فكره دائمًا مصدرًا حيًا للبحوث الفلسفية المعاصرة، فهناك مفكرون وفلاسفة معاصرون لا هم هيجليون ولا شراح أعمال هيجل يشهدون بالقيمة الراهنة لفكره[1].

إذن يبنى كل عصر، فكريًا تصوره الخاص حول أعمال هيجل، كيف؟ بواسطة الأدوات التى عنده. ثم يميل جمع هذه الأدوات تدريجيًا إلى إنتاج تقدم ما فى العمل الفلسفى، تختلف التفسيرات وتتنوع، لكنها تكتسب من خلال هذا الاختلاف وهذا التنوع مزيدًا من الدقة والضبط، ومن ثم فإن الكسب غير قابل لأن ننحيه جانبًا، وتتبدل المناهج وتتغير محاور البحث.

ومن هنا فإذا كان تطور الفلسفة فى بعض جوانبه تكرارًا أزليًا للصراع نفسه بين الواقعية والمثالية، فهذا التطور فى الوقت نفسه، يفيد معنى مغايرًا تمامًا لمعنى السرد الساذج لمجموع التبدلات السطحية لثابت لا يتحول فى جوهره. بَدْهِىٌ أن الفلسفة تكرر نفسها، لكن مع هيجل فتحت الفلسفة دورة بحثية عن توقف هذا التكرار.

بنى آباؤنا «هيجلهم» - إمام عبدالفتاح إمام. حسن حنفى، محمد رجب، فؤاد زكريا، وغيرهم من الأدباء - الذى لم يكن بالضبط «هيجل آبائهم - على العنانى، عبدالرحمن بدوى، مصطفى صفوان، أنور عبدالملك، وغيرهم من الأجداد - ورثت إذن هيجل آبائى، وعلى عكس فرنسا التى تميزت منذ فيكتور كوزان[2] بالأحكام السلبية حول أعمال هيجل، عرف العالم العربى التيار الهيجلى «فى مرحلة متقدمة»[3]، كما حدث فى ألمانيا وإنجلترا وإيطاليا، لكننى ظللت أعرف أعمال هيجل لفترة طويلة من الزمان عبر خصومه، كما سبق أن عرف دارسو الفلسفة فكر السفسطائيين عبر محاورات خصمهم اللدود أفلاطون، وهكذا ظل هيجل لفترة طويلة من الوقت «مقموعًا» كما يعبر فرويد. على كل حال نعيش كلنا مرحلة تاريخية جديدة، وليس هدفنا على الإطلاق أن ندخل فى تحليل تاريخى

مفصل لمشكلة دخول الفكر المصرى والعربى الفلسفى عالم هيجل، وإن كنت أقر بأنها مشكلة حاسمة فى كثير من جوانبها.

كان موضوع نهاية الفلسفة فى أعمال هيجل، هو المحور الرئيسى الذى دار حوله بحثى، فكلما تقدمت فى بحث موضوع نهاية الفلسفة زادت قناعتى بأن أعمال هيجل هى الممر الرئيسى لعبور المشكلة، وكثيرًا ما نتخيل أننا تخلصنا من أعمال هيجل فى حين أننا غارقون فيها، وأحيانًا دون أن ندرى أو نرى.

ومن ثم فهدف البحث النهائى هو نوع من المدخل إلى التفلسف الشخصى، ومشكلة المدخل فى الفلسفة هى محور الباب الثالث من الدراسة وسيبين كيف أن نهاية الفلسفة مرتبطة ارتباطًا وثيقًا ببدايتها.

وأراد البعض بطبيعة الحال أن يبرهنوا على صحة مقولة نهاية الفلسفة انطلاقًا من إعادة تحليل أعمال مارتن هيدجر وفريدريش نيتشه وكارل ماركس. غير أن هيجل هو الأصل فى كثير من الأفكار الجديدة التى بلورها كل منهم، وبالتحديد فيما يختص بمقولة «نهاية الفلسفة».

هيجل ليس فيلسوفًا من بين فلاسفة كثيرين أثروا فى تاريخ الفلسفة العام، وإنما هو فيلسوف عملاق فرض فكره فرضًا بحيث أصبح من المحال على الفكر أن يستمر فى التفكير بالطريقة نفسها التى كان يفكر بها قبل أن يضع هيجل فكره. لم تكن الأنثروبولوجيا ممكنة قبل هيجل، ولم يكن علم اللسان ممكنًا قبله أيضًا، كان هيجل فيلسوف التحول الجذرى عن ضوابط المنطق الأرسطى، ولم يكن تجاوز منطق أرسطو أمرًا هينًا. إذن فما حاولت أن أبحث عنه هو تحليل نقطة انطلاق العملية المعاصرة الفكرية والدائرة حول نهاية الفلسفة.

ومن ثم فهناك افتراض آخر جوهرى فرض نفسه علىّ هو أن هيجل اقترح فى أعماله تجاوزًا جدليًا، ويزعم أنه قام به فى تاريخ الفلسفة، ويمكن أن أصف هذا العمل وأحدده بأنه مولد ضوابط فلسفية جديدة وإبقاء على ضوابط فلسفية قديمة، وبالتالى لم يكن التجاوز تجاوزًا مطلقًا، وبالتالى أيضًا نتج السؤال المحورى فى بحثى: كيف أتصور - هيجليًا - مجرى الفلسفة بوصفه تطورًا جدليًا

دقيقًا بلا نهاية أخيرة، وأتصور فى الوقت نفسه أن الفلسفة تنتهى إلى غاية هى فى جوهرها افتراض لوجود - ولو خيالى - لنهاية أخيرة.

ويبين الالتباس على مستوى آخر هو أن هيجل يؤكد معايير ضابطة لعملية التفلسف ويؤكد أنه حقق المشروع الفلسفى الأزلى، وبالتالى فهدف بحثى هو أن أحلل التعيين الهيجلى لشروط الفلسفة الممكنة والواقعية والضرورية والتى تقود إلى تعيين دينامية الفلسفة غير المكتملة.

ويقوم تحليل المفهوم الهيجلى لضرورة الفلسفة على تعدد تجارب الحقيقة أمام أحادية الحقيقة الفلسفية. وهل هذا سؤال زائف؟ أليس هيجل مفكرًا مسيحيًا، عالمًا لاهوتيًا ساوى بين الفلسفة وعلم اللاهوت؟ هل راجع هيجل الفلسفة مراجعة حقيقية إذن؟ ألم تكن الفلسفة على مدار تاريخها كله لاهوتًا على نحو من الأنحاء أو دينًا بمعنى من المعانى؟ أم أن هيجل شاك يتخفى وراء قناع الدين ليقدم لعصرنا عقلاً شاكًا أصبح ضروريًا من تلك اللحظة إلى الآن، وهو العقل الأكثر مطابقة لطبيعة الإنسان والأكثر قدرة على أن يعيد له الفلسفة؟ أم أن هيجل لا يراجع الفلسفة أبدًا ويقدم تصورًا جامدًا غير جدلى للفلسفة جرجر به الأزمنة الحديثة إلى يقينيات المذهب العقلانى المطلق الأكيدة؟ إذن أعود من جديد إلى الحيرة: ماذا أختار وماذا أرفض؟

يبدو بديهيًا أن إشكالية البحث - ثنائية غاية الفلسفة وموتها - مرتبطة بروح العصر. فالبعض يتحدث عن أزمة البحث الفلسفى مشيرًا إلى موت الفلسفة دون العناية بمراجعة الغايات، ماهى حال العصر بالضبط؟

انهارت مجموعة من الأوهام الرئيسية التى نشأت فى القرن التاسع عشر ودفعت الفلاسفة إلى فقد الثقة فى قدرة الفكر على فهم الواقع.

أولا - العلم

تحت تأثير فلاسفة العلوم الذين عرفوا كيف يستخلصون الدروس من أزمات العلوم نفسها من أمثال جاستون باشلار وكارل بوبر اضطر العلم إلى التخلى عن تقديم معرفة تجعل الكون معقولاً وشفافًا تمامًا للإنسان، ولم تكن نشأة العلوم

الإنسانية بعيدة عن التأثير فى يقيننا فى عقلانية المعرفة العلمية المحض، ثم ظهرت عبارة نيتشه «موت الله» وكانت قد سبقتها نهاية الفن، والفن التشكيلى والشعر والأدب، وسبقتها أيضًا فكرة ذبول الدولة فى المستقبل فى صورة (أخروية) علمانية تراكم نهاية الكتاب فى أشكال متعددة من مالارميه إلى بلونشو وماكلوهان، أما الآن فالنهاية قد وصلت إلى الوقائع نفسها.

وبالفعل تم شطب الأمل فى مجتمع مثالى تتحقق فيه الإنسانية الحرة والسعيدة. كان على الشيوعية أن تمحو الأساطير الأيديولوجية السائدة منذ زمن طويل، لكن تم الإعلان عن نهايتها، ومن الإعلان عن نهاية الشيوعية تم أيضًا الإعلان عن نهاية الصراع الطبقى والتاريخ والمستقبل، وهى نهايات أتت لتدعم الأيديولوجيات السابقة، ونهاية الإنسان والماركسية وعلم النفس التحليلى والثقافة، كل ذلك فى إطار نهاية القرن العشرين والألفية الثانية.

وعلى كل حال هناك عديد من الألحان الجنائزية التى تُعزف على الوتر الأسود لمصطلح النهاية أكثر مما تركز على المعنى الآخر للمصطلح نفسه، وهو المعنى الذى - ربما استطاع أو كاد - يرافق الفلسفة إلى مثواها الأخير، فقد تم الإعلان أيضًا عن فناء الأرض(٤)، ونهاية الغرب وحضارته(٥) التى خلقت الفلسفة.

وقد كان شيوع النزعة الكلبية - شيوعًا شبه كامل فى الربع الأخير من القرن العشرين - بمثابة التلخيص الفلسفى النهائى لآخر سنوات الألفية الثانية من تاريخ تطور الإنسانية، فقد أوجزت هذه النزعة مجموع ظواهريات النهاية الفلسفية فى فكر لا يقول إلا بالخاص، تقول «الكلبية» فى وجهها العام، إنه إذا كان الكلام عن شىء فإنه ذو قول خاص به، وإذا كان القول عن الشىء حقًا فلا محل للتناقض، وأما أن يكون الكلام عن شىء آخر فلا محل هنا أيضًا للتناقض والمقصود من وراء فلسفة الخاص إلغاء التناقض، أى استعادة منطق أرسطو القديم.

وعلى هذا فلا كلّيّة هناك، سواء أكانت النظرية أو الكون أو الممارسة أو الذات أو الجسد أو الروح أو الدلالة أو الوجود أو العدم أو غيرها من الكليّات المعروفة،

التى لا تعبر عن ماهيات الأشياء بل عن آراء ذاتية أو عن تسجيل براجماتى للأمر الواقع دون سبر أغوار هذا الواقع..

الأساس إذن هو خلط النقيض فى النقيض دون تكوين وحدة أرقى. فتولت السلطة مقاليد الحكم المعرفى. أى أن السياسة حلت محل المعرفة. إننا نعيش عصرًا يتجسس فيه الأيديولوجيون على بعضهم البعض، وفى عصر تحديث الخدعة. يتفلسف الفليسلوف فى عالم يزخر بالفراغات ويشك شكًا كاملاً فى قدرة الحداثة على أن تعيش ضمن تاريخ «شامل» له معنى. يعود عصرنا عودًا أبديًا - رغمًا عن الزمن - ويختزل الوجود كله إلى صورة معادة مكرورة، كما يحذر من المشروعات الكبرى.

إذن يشطب العصر اسم هيجل من تاريخ الفكر. واختيارى لهيجل اختيار معاكس للعصر. غير أن هيجل بدا لى الأكثر قدرة على وضع الجنازة الفلسفية فى وضعها الصحيح، أى فى علاقتها الجوهرية بإعادة تعيين غايات الفلسفة. كان هدفى إذن ليس التدليل من جديد على ارتباط هيجل بالفكر الحديث(٦)، وإنما محاولة دراسة مشكلات التجاوز الهيجلى للفلسفة. ويغطى مشروع البحث مجموع المشكلات الخاصة بالتجاوز الذى أحدثه هيجل فى بنية الفلسفة وحركاتها على السواء. ومن هنا لن يجد القارئ دراسة لتعريف هيجل للفلسفة، وإنما سيجد تعيينًا لمجموع صيغ نهاية الفلسفة: غايتها، مداها، آخرها، عاقبتها.. ليس موضوع البحث دراسة «حد» الفلسفة يُفيدُ معنى تمييز الفلسفة من غيرها من نشاطات الروح المطلق كالفن والدين. أما غايتها على سبيل المثال فهو موضوع الباب الأول فى الدراسة وآخرها أى آخر الفلسفة هو موضوع الباب الثانى، وأولها أى أول الفلسفة هو موضوع الباب الثالث والأخير.

ولندقق إذن أن الببليوجرافيا الهيجلية حول مشكلات نهاية الفلسفة ضئيلة للغاية ومن هنا كان هذا البحث، وهو بحث يختلف عن البحث فى مشكلات نقد الميتافيزيقا، كما يفهمه الدارسون منذ نقد كانط للميتافيزيقا التقليدية.

حقًا ظل الدارسون والباحثون يحيلون هيجل إلى كانط ويحيلون مشكلات

نهاية الفلسفة إلى مشكلات نهاية الميتافيزيقا[٧].. وهكذا تكون فلسفة عمانوئيل كانط سبقت ليس فقط هيجل، وإنما كذلك نيتشه وهيدجر وماركس، لأنها نفت الميتافيزيقا القديمة وأطلقت عليها صفة «الفلسفة الجامدة» و«الوهم المتعالى»، لكن مفهوم الميتافيزيقا ليس متماهيًا مع مفهوم الفلسفة وإن كان مفهوم الميتافيزيقا يجاور مفهوم الفلسفة. وكتب هيجل يقول إن الرابطة وثيقة بين سقوط (sturz) الميتافيزيقا السابقة وبين الممر الرئيسى (Haupt Uber Gang) القائد إلى الفلسفة الحديثة[٨]. وهكذا يشدد هيجل على أن المقصود هو «الممر» (Ubergana) وليس المساواة بين الميتافيزيقا القديمة والفلسفة الحديثة. وإن جاز لى أن أستخدم استعارة مجازية غير أكاديمية استطعت أو أقول إن الميتافيزيقا القديمة تلاقى الفلسفة الحديثة فى «مفترق الطرق» أن على جسر، وفى الحالين تأتى كل منها من طريق مختلف. تقف الميتافيزيقا القديمة والفلسفة الحديثة على ضفتين بعيدتين الواحدة عن الأخرى. وهل هناك تشابه بين نهاية الميتافيزيقا ونهاية الفلسفة؟ وما هى شروط هذه المشابهة بل ما هى شروط تحويل نهاية الفلسفة إلى نهاية الميتافيزيقا. وعلى أقل تقدير كيف تكون نهاية الفلسفة علامة دالة على نهاية الميتافيزيقا؟

أولاً: تعنى الميتافيزيقا، حسب تعريف باومجارتن الكسندر جوتليب (١٧١٤ - ١٧٦٢) فى كتابه ميتافيزيقا ط٤، ١٧٥٧، إنها العلم الذى يدرس الأسس الأولى أو المبادئ الأولى التى تقوم عليها المعرفة الإنسانية، وهذه الأسس هى أسس أنطولوجية (مفهوم الوجود) وكوسمولوجية (مفهوم الكون) ونفسية ولاهوتية (اللاهوت الطبيعى).

ثانيًا: من المعروف أن تعبير «ميتافوزيس» يدل على مجموع مؤلفات أرسطو التى تتلو عمليًا المؤلفات الخاصة بالفيزياء، ومن هنا كانت الكلمة لا تشير إلا لقيمة التصنيف. لكنها ستتحول فيما بعد إلى عبارة تدل على الطابع الفلسفى الذى ينطبع به محتوى هذه المؤلفات. ومن هنا أيضًا كان الخلط بين الفلسفة والميتافيزيقا. وعلى كل حال كانت الكلمة فى البدء تشير إلى «موضوع» يتناوله أرسطو بالنقد والتحليل فى علاقته بمجموع أعمال أرسطو. وبعد ذلك، أى بعد

أرسطو، استمر الخلط بين الفلسفة والميتافيزيقا، وأشارت كلمة فلسفة لا إلى الميتافيزيقا، وإنما إلى علم المنطق والأخلاق والفيزياء غير أن الرواقيين الذين صنفوا على هذا النحو الثلاثى (المنطق والأخلاق والفيزياء) مجموع العلوم «الفلسفية» يستندون فى واقع الأمر إلى التمييز الذى كان قد أقامه أرسطو فى «الطوبيقا» (١، ١٤، ١٠٥ب، ١٩)، ويضاف إلى كل ذلك أن أرسطو استخدم لفظًا مغايرًا للميتافيزيقا والفلسفة معًا الا وهو لفظ «الفلسفة الأولى» والذى كان يقصد به الفلسفة فى معناها الحصرى: «بروتى فيلوصوفيا».

ومن هنا نبع السؤال: هل الفلسفة ميتافيزيقا أم هى فلسفة أولى؟ تقوم الفلسفة الأولى على دراسة الموجود بوصفه موجودًا، كما تقوم على دراسة المنطق الأكثر ارتفاعًا أو علوًا عما هو موجود. ويتحدد فى ضوء هذه المنطقة العليا الموجود فى كليته، ومن ثم فالميتافيزيقا مصطلح يشير إلى المعرفة الأساسية بالموجود بوصفه موجودًا فى كليته.

ومن هنا نبع سؤال آخر: ما هى ماهية معرفة وجود الموجود؟ بأى معنى تنمو هذه المعرفة وتصير معرفة الموجود فى كليته؟ ولماذا معرفة الموجود فى كليته تقود إلى معرفة الوجود؟

وفى ضوء سيادة الديانة المسيحية على رؤية العالم فى صورته العامة، نشأت الميتافيزيقا المتخصصة. وتدرس هذه الميتافيزيقا المتخصصة علم النفس وعلم الكون وعلم الله. وأما الميتافيزيقا العامة فهى أنطولوجيا تدرس الموجود على وجه العموم أو الموجود المشترك، وتقوم الميتافيزيقا المتخصصة والعامة على نموذج البرهان المطلق أى أنهما يقومان على المعرفة الرياضية.

وفى السؤال الذى أثارته أكاديمية برلين فى العام ١٧٩١ ليتنافس فى الجواب عليه الدارسون والباحثون والعلماء والفلاسفة بالمعنى التالى: ما هو التقدم الفعلى الذى أحرزته الميتافيزيقا فى ألمانيا منذ ليبينتيز وفولف؟ وكان رويك قد نشره عام ١٨٠٤. أطلق عمانوئيل كانط على الميتافيزيقا المتخصصة صفة «الميتافيزيقا الأولى»، وهى الميتافيزيقا التى تبلغ المبلغ النهائى للميتافيزيقا: "METAPHISKIM ENDEWECK" ويسجل عمانوئيل كانط فى كتابه

التأسيسى «نقد العقل المحض» أن الميتافيزيقا، بوصفها معرفة نظرية يصوغها العقل صياغة معزولة عزلة تامة تقفز تمامًا فوق تعاليم الخبرة، لم تكن سوى بحث سمته الأساسية «التردد» أمام المحسوس.

قوبلت الميتافيزيقا بنقد جَذْرى من ناحيتين، أما الناحية الأولى فقد كانت الفلسفية التجريبية، ومازالت تنفى ما يفوق المحسوس حينا، وتنفى أية معرفة يصوغها ما فوق المحسوس عن نفسه.

وأما الناحية الثانية فكانت أن كانط قد امتحن قيمة مفاهيم وتصورات ملكة الفهم.

أولا: قال عمانوئيل كانط بأن التناقض الموضوع فى العقل بحكم محددات ملكة الفهم هو تناقض جوهرى وضرورى.

ثانيًا: بَيَّنَ كانط أن الذات بوصفها إدراكًا محضًا لم تعد نفسيًا أو شيئًا يحمل محمولات ميتافيزقية وإنما الذات هى الوعى بالذات وبحريتها.

ولكن هناك مجموعة من الحدود التى تحد عمل كانط. ومن ثم فهناك مجموعة من الحدود التى تحد حصر البحث فى نهاية الميتافيزيقا بدل البحث في نهاية الفلسفة.

يتميز فكر كانط بأنه فكر أحادى الجانب، فهو لا ينظر إلى محددات ملكة الفهم فى ذاتها ولذاتها وبالتالى، فهو يرى نهائيتها لا فى طبيعة محتواها وإنما فى التعارض القائم فى الوعى بالذات المفكرة فى هذا التعارض Uberfliegend. وتتفق فلسفة عمانوئيل كانط والتجريبية على أن العقل عاجز عن معرفة الأشياء فوق الحسية والعقلية والإلهية، ومن ثم فهما سجينا النهائى واللاحقيقى، أى أنهما يصوغان معرفة ذاتية محض مشروطة بتخارج الشىء فى ذاته ولكى تقف الفلسفة من نفسها موقفًا علميًا عليها أن تتخلى عن الأمور التالية:

أولاً: الصلاحية المثبتة التى تتصف بها محددات الفهم المحدودة والمتعارضة على وجه العموم.

د . ٣:

ثانيًا: افتراض الركيزة المعطاة سلفًا والجاهزة سلفًا والتى كنا نقيس بها محددات الفكرة.

ثالثًا: المعرفة بوصفها علاقة بسيطة يقيمها الفيلسوف بين المحمولات الجاهزة والثابتة.

رابعًا: التعارض الثابت بين الموضوع والمحمول، ومن ثم ليس موضوعى أن أبحث فى الأنطولوجيا أو علم النفس ا لعقلى أو علم الكون العقلى أو اللاهوت العقلى، فهى العلوم التى أسست الميتافيزيقا التقليدية، ومن ثم أيضًا لا يدور تحليلى حول مصطلح مارتن هيدجر «التغلب» (Uberwindung) الذى اجتاز (Schwherilen) به الميتافيزيقا التقليدية دون أن يتجاوز (Aufheben) أفق الفلسفة نفسه[٩]. كذلك لا يدور تحليلى حول تنظيرات هيجل الشاب التى مهدت الطريق أمام نقد لودفيج فويورباخ وكارل ماركس للميتافيزيقا التقليدية، فقد قام نقدهما على الأنثروبولوجيا[١٠] وقالا إن على الميتافيزيقا أن تزول لكى تترك مكانها خاليًا لحياة الإنسان. إنه محور نقد اغتراب الإنسان فى الإله - الموضوع، الإله المتعالى أو المفارق لعقل الإنسان.

بالطبع تستعيد مشكلتنا فى وجهها الأعم بعضًا من مقاربات عمانوئيل كانط لشرعية الفلسفة. ومن البديهى أيضًا أن يعترض المعترض ويقول إن فلسفة عمانوئيل كانط تشدد باستمرار على أن العمل النقدى «كنز» محفوظ للأجيال التالية وفحواه التحقيق النهائى لغاية الفلسفة، بإشباع الرغبة العقلية إشباعًا كاملاً بعد عذاب دام القرون[١١]. وكان عمانوئيل كانط قد استخدم مصطلح «موت الفلسفة» مرتين فى مقال قصير من عشرين صفحة يحمل عنوان (حول نغمة استجمام تجرى حديثًا فى الفلسفة) (١٧٩٦).

وكان يَقْصِد فى المرة الأولى أن الفلسفة تموت حين تستحيل «رسالة فوق طبيعية» (UBERNATURICHE MITTEILUNG) أو «إضاءة تصوفية» (LEUCHTUNG MYSTISCHEER)[١٢]. وقبل آخر المقال سالف الذكر يحذر

عمانوئيل كانط من خطر «الرؤية المهووسة» (Schwarmerische Vision) التى لو سيطرت على الفلسفة لقضت عليها(١٣).

ومن ثم فاللحظة الكانطية إنما كانت لحظة دالة. إنها اللحظة الأولى فى التاريخ الحديث لفكرة موت الفلسفة. وأقول إنها اللحظة الأولى فى التاريخ الحديث لأن الفكرة نفسها كانت واردة قبل ألفى سنة(١٤). والدليل على فكرة موت الفلسفة ملاصقة لفكرة الفلسفة نفسها، إنها ليست فقط مذكورة فى الكتب الفلسفية منذ نشأة الفلسفة وإنما كذلك لأن الفلسفة ظلت بعد هيجل تبحث عن من ينهيها. قال ماركس وأنجلز منذ **الأيديولوجيا الألمانية** دون مواربة، إن نمط التفكير الجديد الذى أقام التاريخ على أسس علمية يقضى على الفلسفة، فبعد أن تستعرض الفلسفة الواقع الفعلي تكف عن أن تعيش حياة مستقلة عن الواقع(١٥). كذلك يضع فريدريش نيتشه فى فم الفيلسوف الأخير فى كتابه **كتاب الفيلسوف** كلاما يكلم فيه الفيلسوف الأخير نفسه فى وحدة مطلقة، «الفيلسوف الأخير» هكذا أسمى نفسى لأننى الرجل الأخير لا أحد يكلمنى سواى وصوتى يأتينى وكأنه صوت يُحتضر(١٦). ونموذجا ماركس ونيتشه للتمثيل لا للحصر.

ولا شك فى أن هناك من يستطيع أن يعترض ويقول إن أهداف بحثى عن نهاية الفلسفة فى أعمال هيجل على هذا النحو ليست أهدافًا متواضعة، وقد صاغ البروفسير جان فرانسوا كيرفجون والبروفسيرة هيلين بوليتيس هذا الاعتراض فى أثناء مناقشة الرسالة. لم يبلغ هيجل بالفلسفة فى الحال والمنزل غاية ليس وراءها مطلع لناظر، ولا يبلغ الفيلسوف الغاية لأن هيجل لم يكن فى مقدوره أن يستنفد طاقة جميع محددات «نهاية الفلسفة». وهذه القطيعة المتكررة مع الفلسفة السابقة عميقة غاية فى العمق، ولها دور أساسى وجوهرى بحيث إنها غير قابلة لأن يخلصها فيلسوف حتى ولو كان من عيار هيجل. ومن جانب آخر سوف يتفق كل منا على أن الرغبة فى التفكير هيجليًا أقوى من الرغبة فى التفكير. وبعبارة أخرى تبدو الرغبة فى التفكير الفلسفى حسب مقاييس التفكير النظرى الهيجلى - فى سياق بحث عن هيجل - أقوى من التسؤل الشكلى أو الصورى حول «نهاية الفلسفة». تظل الدراسة حول نهاية الفلسفة حتى ولو كان

عميقًا يبعدنا عن محتوى الفلسفة الهيجلية. مهمة «التمهيد» الذى يلى هذه المقدمة العامة. هى أن يبين ـ فى سياق الحديث عن المنهج ـ كيف أن شكل التفكير وثيق الصلة بمحتواه. لأن موضوع الدراسة هو البحث فى التحول المستمر من الغاية الفلسفية إلى مستوى موت الفلسفية.

المشكلة ومنهج حلها

أود أن أتطرق لمشكلة المنهج الذى اتبعته فى حل لغز الدراسة ومن المعروف سلفًا أن إدراك الفكر الحقيقى لفيلسوف ما أصبح أمرًا عسيرًا، وهذا الواقع أصبح أمرًا مسلمًا به على وجه العموم وحين يكون الحديث عن أعمال هيجل فى نهاية القرن العشرين على وجه الخصوص.

لأن أعمال هيجل جزء لا يتجزأ من مجموع من أعمال الفلاسفة المحدثين التى تم تفسيرها فى شتى الاتجاهات المتعارضة، بل من المعروف خير معرفة أن أعمال هيجل أصبحت حتى قبل رحيل هيجل نفسه عام ١٨٣١، أعمالاً تميل نحو اليمين حينًا، وإلى اليسار حينًا ثانيًا، وإلى اللاهوت حينًا ثالثًا، وإلى النزعة التاريخية المتقدمة حينًا رابعًا، وأصبح أيضًا من المتفق عليه بين دارسى هيجل على مستوى العالم أن هذه التناقضات التفسيرية هى تناقضات فلسفة هيجل الجوهرية والمظهرية، وأما من الناحية المظهرية، فإن معجم هيجل الاصطلاحى لا يحوى إلا جزءًا قليلاً من المقولات الفنية التى تجد نظيرًا لها فى المعجم النقدى الفلسفى للغات الأخرى، ويبدو معجمة ليس فقط غير قابل لأن يترجم وإنما يبدو اعتباطيًا ومبالغًا.

غير أن البحوث الهيجلية العالمية الراهنة تبرهن على أن دارسى هيجل أصبحوا قادرين على تفسير وشرح نصوص هيجل كلمة كلمة وصفحة صفحة.

ومن ثم فالدراسة المباشرة لأعمال الفيلسوف أصبحت ممكنة، وإن ظل هناك فى نصوص هيجل ما يدعو ويثير الشرح والتفسير، فغموض هيجل لم يزل تمام الزوال، وعلى أى حال فالبحث العالمى فى ميدان فكر هيجل قدم عديدًا من الدراسات والشروح التى تتبع التبلور الصبور لفكر هيجل ومقولاته، ومن ناحية

ثانية تضىء هذه الدراسات الكثيرة وتسبر أغوار حرفية النصوص الهيجلية، وفى اللغة الألمانية معجم المقولات الهيجلية الذى أنجزه هـ. جلوكنر ونشره تحت عنوان هيجل ليكسيكون(١٧).

ورغمًا عن شتى الدراسات والشروح والتفاسير والتأويلات فى كثير من اللغات العالمية يبقى هناك غموض جوهرى فى فكر هيجل. لماذا؟ هل هذا الغموض من اختلاف وارد وطبيعى فى وجهات النظر وفى المعانى المتباينة التى تحملها المفردات نفسها؟ أم نستبدل بمعانينا المعنى الهيجلى ونضع وراء المفردات التى يستخدمها هيجل دلالات لم يقبلها هيجل؟ وقد يصير السؤال المصاغ صياغة سيئة سؤالاً أفضل. غير أنها مشكلات «نهاية الفلسفة» فى المجموع ومن خلال أعمال هيجل هى التى نعيد تشكيلها ونعيد دراستها، وبكلمة واحدة إن ما أعيد التفكير فيه هو نهاية الفلسفة هيجليًا. ومن المؤكد أننى لا أستطيع أن أعيد التفكير هيجليًا فى مشكلة «نهاية الفلسفة» إلا إذا فكرت فيها بأدوات التحليل الهيجلى وبمقاييس الفكر الهيجلى. وبالتالى فإننى لم أستطع أن أثير مشكلة الهيجلية للفلسفة إلا بصياغة المشكلة بأسلوب التفكير النظرى الهيجلى، أى أننى فكرت فى المشكلة بالربط بين اللحظتين، لحظة الغاية ولحظة الموت، ربطًا جرهره إعادة تأسيس الفلسفة. ولا تدل الوحدة الهيجلية النظرية بين غاية الفلسفة وموتها على أننى أسعى لخلق معرفة نظرية بالغاية غير المتحققة التى تريد أن تبلغها الفلسفة فى إطار تعارضها مع القيمة الملموسة لتحققها وموتها، وإنما المقصود هو إنتاج العملية الشاملة، أى الشكلية والمادية التى تجرى عليها الفلسفة ضمن التماثل العضوى بين غاية الفلسفة الذاتية وحقيقتها الموضوعية.

ومن ثم فمن الواضح أنه إذا كنا لا نرى الطبيعة الموجبة (التحقيق) للنفى الهيجلى فى المعرفة المطلقة وإذا كنا أيضًا لا نرى الطبيعة السالبة للتعيين الفلسفى وتحققها فإننا لا نستطيع أن ننتج معرفة هيجلية بمقولة (نهاية الفلسفة».

هكذا كان منهجى: التركيز على أعمال مفكر واحد نظر فى الفلسفة، واخترته ليس فقط لأنه لا يتجزأ من عصرنا، بالسلب أو بالإيجاب، وإنما أيضًا لأن

المراجع متوفرة لإعادة بناء فكره. ولأن قضاياه بالمعنى المنطقى "SATZT" ودلالة فكره تؤهله ليكون مدار التفكير فى مشكلة «نهاية الفلسفة».

غير أن هيجل لم يتـ ـك فى كتاباته صفحات مخصصة بكاملها أو بصراحة لمشكلات «نهاية الفلسـ ـة». لم يترك ما يمكن أن نطلق عليه اسم «نظرية» أو «عقيدة» أو حتى «فلسفـ » جاهزة حول «نهاية الفلسفة».

أما فريدريش هينريش يعقوبى (١٧٤٣ ـ ١٨١٩) فقد أثار السؤال حول جزئية غاية الفلسفة. وذلك فى آخر حياته[١٨]. وتطرق يوهان جوتليت نيتشه (١٧٧٢ ـ ١٨١٤) إلى الموضوع ـفسه فى آخر أيامه وفى سياق كتاب يبسط فيه فكره ويدافع فيه عن نفسه[١٩]. لكن السؤال لا يثيره فقط الفيلسوف الكهل. وإنما يثيره أيضًا الفيلسوف الشاب. فقد أثاره فريدريش فيلهيلم شلنج (١٧٧٥ ـ ١٨٥٤) فى أولى كتاباته[٢٠]، وحيث ركز على مفهوم «إمكان» الفلسفة، كما اقترب من المشكلة نفسها هولدرين زميل شلنج وهيجل فى معهد توبنجن، فقد أثار هولدرين مشكلة وحدة الفلسفة وضياعها[٢١].

وقد كانت مشكلة ثانوية لأن روح العصر لم يكن روح تفكيك وإنما روح توحيد «تمثل فى السياسة فى الثورة الفرنسية الداعية إلى المساواة بين جميع الناس فى كل أرجاء الدنيا، وفى النزعة القيصرية التى جسدها نابليون فحاول أن يضم أوروبا تحت لواء واحد ،من بعدها العالم بأسره، وتمثلت النزعة إلى التوحيد الكلى فى الفن والشعر والعلم والفلسفة: فى الفلسفة برد المعرفة كلها إلى مبدأ واحد على أساسه ينبى بناء الفلسفة، وهو ما فعله نيتشه فى مذهب العلم حيث رد العلم كله إلى مبدأ واحد هو الأنا المطلقة. وفى الشعر يجعل الشعر ذا نزعة كلية، لأن الشعر هو تفسير الطبيعة الكلية، والتاريخ الإنسانى الكلى[٢٢]. وفى الدين اتجه بعضهم إلى الكنيسة الكاثوليكية (= الجامعة) لأنها هى الكنيسة الجامعة التى تمثل النزعة الجامعة الشاملة الكلية»[٢٣].

ويقوم تفسير ت. ليت فى آخر تطورات العملية النظرية الهيجلية لأنه يرى فى آخر العملية التعيين الأخير والمطلق والحقيقى لعملية التفكير النظرى

الهيجلى[٢٤]. لكن بعد أن نقيم الدليل على أن الفلسفة الهيجلية ليس عندها سلطة أو منفعة مباشرة فإنه يصبح من السهل أن نكتب أن التصور الهيجلى للفلسفة يدل على أن الفلسفة هى علم مجموع الوساطات. الفلسفة عند هيجل هى فكر «الوساطة» (VERMITTLUNG) الذى لا يفاجئ أحدًا ولا يظهر تلقائيًا على مسرح التفكير.

وإذا كانت الفلسفة فى معناها التقليدى قد ماتت من حيث المبدأ منذ تشكل المعرفة المطلقة الهيجلية فإن آخرها لا يدل فقط على الرحيل الساذج كما يتخيل أتباع الفلسفة الوضعية، وإنما يعنى وصول الفلسفة التقليدية إلى آخرها أنها بلغت غايتها التقليدية.

وهكذا يحلل الباب الأول من البحث.كيف ينظر هيجل إلى غاية الفلسفة ،كيف يراها محايثة للفلسفة.

وأما الباب الثانى فأخصصه للبحث فى مشكلة صيغة وجود الفلسفة وكيف يترابط تخارج الفلسفة وتداخلها، تصورها وموضوعها، افتراضها وتيقنها من نفسها.

وأما الباب الثالث فيناقش مشكلة وحدة غاية الفلسفة وموتها وكيف أن الجواب عن سؤال تأسيس الفلسفة هو الذى يجيب عن مشكلة وحدة غاية الفلسفة وموتها. وتتبع ضرورة الباب الثالث والأخير من أن غائية الفلسفة فى الباب الأول لا تعطيها سوى الضرورة الشكلية وتجعلها معرفة عرضية بلا أساس، وأما المقصود من تأسيس الفلسفة فى الباب الثالث فهو تعيين ضرورة الفلسفة الفعلية، ضرورتها المحددة، الواقعية أو تحققها المطلق.

ومن ثم يناقش الباب الأول غائية الفلسفة، ويناقش الباب الثانى التفاؤل المعرفى والسياسى الهيجلى، وأما الباب الثالث فيناقش مشكلة ضرورة الفلسفة المطلقة، وهى اللحظات الثلاث المكونة «للايسكاتولوجية» الهيجلية فى الفلسفة.

ومن هذا البناء ينبع منهجى فى التحليل وخلاصته الربط بين الدراسة الداخلية للنص والدراسة الخارجية، وقد طلب البروفيسير برنارد بورجوا فى أثناء المناقشة أن أختار بين هاتين الدراستين.

والحقيقة أنه بدا لكل باحث وطالب فى مختلف حقول العلوم الإنسانية والطبيعية على السواء أن منطق التحليل البنيوى هو المنطق الأوحد الذى على الباحث أن يستند إليه فى فهمه لموضوع البحث، وإدراكه للواقع ومجمل أبعاد الحياة الإنسانية، وبدت البنيوية منذ عقد الستينيات من هذا القرن وكأنها المنهج الذى لا يقبل النقد، بل وكأنها منطق الواقع نفسه، وأصبح من البديهى وصف الأنثروبولوجيا بأنها بنيوية، وأصبحت عبارة «علم اللسانيات البنيوى» تحصيل حاصل، كما أصبح من الصعب على العقل أن يناقض أو أن ينقد هذه السيادة البنيوية. وفى الوقت نفسه نظر البروفيسير برنارد بورجوا إلى فلسفة هيجل الحرية والتحولية بالثبات البنيوى، وهى مفارقة بطبيعة الحال حجبت مقاربات ديناميكية جاءت من آفاق فكرية وعلمية جديدة وعديدة، ومما لا شك فيه هو أن منطق التحليل الديناميكى كان يعيش فى الستينيات مرحلة يغلب عليها طابع الأزمة، بل كان يعيش مرحلة نقد من قبل فلاسفة من أمثال جيل دولوز وجاك ديريدا وميشيل فوكو وغيرهم. ورأى بعض الدارسين لفكر هيجل ومن بينهم برنارد بورجوا أن طريق الخلاص فى تحليل فكر هيجل هو إبراز العنصر البنيوى الذى تتضمنه أعماله. واعتبروا أن التوفيق بين البنيوية الوليدة والجدل الهيجلى الأسلوب الوحيد لتجاوز البنيوية وتجديد الجدل.

والسؤال المنهجى الذى يطرح نفسه هو التالى: هل نشأت البنيوية للبرهان على الجدل؟ هل هيمنت البنيوية لأنها وظفت مفاهيمها للبرهان على الجدل؟ أم جاءت البنيوية والجدل ليتناقضا تناقضًا جوهريًا؟ وإذا كانت البنيوية لتناقض الجدل حقًا فما طبيعة هذا التناقض؟ أهو تناقض فى اختيار موضوع البحث؟

أجبت البروفيسير برنارد بورجوا أن لا تناقض بين البنيوية والجدل وأن لكل منهما مجال للصلاحية لحظة التحليل النظرى نفسه، مما يعنى أن هناك حالات أخرى لا تستدعى سوى البنيوية، وليس هناك بالضرورة تكامل بين البنيوية والجدل وإنما الأمر يتوقف على طبيعة كل لحظة من لحظات التفكير. فالرسالة تبدأ مثلاً على حق حين تبدأ بتحليل النهاية الغائية على اعتبار أنها تمثل أبسط علاقة نهائية، إلا أنه لا توجد العلاقات بين علماء الدين والفلاسفة التى هى

علاقات أكثر تحديدًا، وبالمقابل فمن الصحيح أن تقول إن المنهج العلمى عند هيجل لم يتجاوز مرحلة الغاية أو أنه لا يحقق غاية الفلسفة، ومحتوى هذا الباب الأول لا يتعرض للأساس التاريخى. وأما فى الباب الثانى فمن بين تجليات الفلسفة تحققها فى التاريخ والسياسة، مما حتم علىّ الربط بين الفلسفة والتاريخ.

ومن ثم اقتضى السؤال المحورى للبحث بين الدراسة الداخلية للنصوص الهيجلية والدراسة الخارجية فكيف أدرس مشكلة التحقق الهيجلى للفلسفة وأفترض سلفًا أن هيجل عقل نقى؟ يرتبط منهجى إذن ليس بخيار مسبق وإنما بطبيعة موضوع البحث.

يلتفت الكثير منا للتحليل الخارجى حين يكون موضوع البحث الخطاب أو الكتابات السياسية. ونادرًا ما نستعين بالتحليل الخارجى حين نقترب من الخطاب أو الكتاب الفلسفى، وهو الخيار المنهجى الذى يفترض سلفًا أن الفلسفة منتج فكرى لا يخضع إلا لنفسه وأنه من المحال تمامًا أن نضع نظرية فلسفية ضمن سلسلة من تتابع العلة والمعلول، وبالتالى لا نطلب منها ما الذى تفسره وإنما نطلب إليها أن تقدم لنا أسبابها التى تراها متسببة فى إنتاج موضوع البحث. وغالبًا ما نتساءل ما إذا كانت صحيحة أم فاسدة. ومن ثم يصبح التاريخ الإمبريقى لجيورج فيلهيلم فريدريش هيجل بلا جدوى حقيقية فى دراسة مقولاته ونصوصه، ومن ثم أيضًا تصبح إعادة بناء مصير عصره بلا فائدة جوهرية فى دراسة مبادئ فلسفته، وفى أفضل الظروف ينظر إلى ربط المفكر بعصره نظرة تجعل الربط مهمًا لكن بلا تأثير فى مجرى التحليل وفى إدراك التحليل وفى إدراك عمق البلورة الهيجلية، وأما الجوهرى فهو موضوع فى النصوص وفى النصوص فحسب، الخطاب هو اللحظة الحاسمة فى التحليل.

إلا أننى أرى أن المنهج الخارجى لا يناقض محاولة الفهم من الداخل. كل فلسفة تفكر فيما هو قائم، وبالتالى فمن غير الكافى أن أدرس نظر هيجل إلى تحقق الفلسفة بغض النظر عن روح عصر هيجل الذى تقوم فيه وعليه الفلسفة نفسها، كما أنه من غير المعقول أن أدرس روح العصر بصرف النظر عن

خصوصية الخطاب الهيجلى[٢٥]. ويبقى أن التاريخ السياسى لا يحدد الفلسفة لأن فرعًا من فروع شجرة ليس السبب فى نشأة الشجرة.

ومن جانب آخر لا أدعى أننى فهمت هيجل أحسن من غيرى، فقد حاولت أن أحلل وأن أفهم ما قاله فى خطابه وعصر خطابه، وأخذت فى عين الاعتبار مستواه الخاص، أى بنية محتواه وحركته، ولا شك أننى كافحت ضد النزعة الذاتية التى كثيرًا ما خاصمها هيجل فى كل ما كتب، لأن النزعة الذاتية تطلق الذات وتجردها من المسار الشمولى لتحولها، غير أن تحليل فلسفة من الفلسفات هو فى معنى من المعانى رسم لوحة من ذات المحلل، أو قل جزء من ذات الدارس، ومن هذا المنطلق يبدو أكيدًا أن دراستى ليست غير عابئة، وأنها ليست حيادية ولا حتى بريئة، وبالتالى فاقترابى أحادى الجانب حتى وإن أسست ـ من حيث المبدأ ـ على الوحدة الملموسة للشمول المرتب. ولأن اقترابى يعكس خيارًا وزاوية اقتراب.

وقام خيارى على أن كل جانب كتاب من مؤلفات هيجل لا يمثل سوى لحظة من لحظات تطور فكره، وصحيح أن موضوع «نهاية الفلسفة» يفرض اعتماد مؤلفاته التى كتبها فى مرحلة متقدمة من عمره وعلى وجه الخصوص ظواهريات الروح (١٨٠٧) وعلم المنطق الكبير (١٨١٢ ـ ١١١٦٨) ودائرة المعارف الفلسفية (١٨١٧)، ثانيًا سألنى المشرف على رسالتى البروفيسير برنارد بورجوا فى أعقاب اعتراض البرفيسير جان فرانسوا كيرفيجان على وصفى بورجوا بصفة الفيلسوف اليمينى، فكان جوابى على النحو التالى: خيارى فى الدراسة هو أن أكون هيجليًا خالصًا ما استطعت إلى ذلك سبيلا دون أن أحاول أن أبرهن بَعْديًا على صحة وجهة نظر دون أخرى، غير أنه من المعروف تاريخيًا أن موضوع «نهاية الفلسفة» ذاته قام بإشاعته والترويج له أنصار مدرسة اليسار. لكن البحث مصوغ صياغة هى فى جوهرها صياغة اليمين هيجلى، وبالتالى فالموضوع يسارى والتناول يمينى هيجلى وقد خدم اليمين التاريخى أكثر مما خدم اليسار، بل كان أحد مصادر فشل التجربة اليسارية فى القرن العشرين، الاستناد ـ عمليًا ـ إلى مقولات هيجلية كما يقول البروفيسير جورج لابيكا.

وفى النهاية فمدرسة اليمين الهيجلى أقرب إلى روح هيجل من مدرسة اليسار الهيجلى، فكان تعليق البرفيسير برنارد بورجوا وجاك دونت تأكيدًا لما ذهبت إليه، وما ذهبت إليه دحض، فى الوقت نفسه، لقراءة تراث لودفيج فويرباخ وجوشيل وكارل ماركس ومارنهاينكيه وجابلر وجانز وميشليه على ضوء أعمال هيجل، كما فعل كثير من الباحثين والدارسين والمفكرين. إن الاتجاه العميق الذى يوجه تيار اليسار الهيجلى لا علاقة له بهيجل، وذلك على الرغم من وجود بعض الالتباسات اللفظية. ومن هنا فقد كان لويس ألتوسير على حق فى نقطة من النقاط وهى الفصل بين إشكالية هيجل وإشكالية التيار الهيجلى عمومًا وتيار فكر ماركس خصوصًا.

عناصر النقد الذاتى

أولا: تحتوى نتائج البحث على بعض نقاط الضعف الضرورية، فنظرية نهاية الفلسفة لا تعرف فقط نفسها وإنما تعرف أيضًا نقيض نفسها أو حدودها، ومن ثم تحدث هيجل فى عدد قليل من الصفحات فى مختلف المؤلفات التى كتبها عن فكرة نهاية الفلسفة، وهو أمر سيقتنع به أى قارئ صور الأعمال ولأسباب ترجع إلى تماسك البحث الابستمولجى، ركزه على أعمدة ثلاثة من أعمدة مؤلفاته التى كتبها فى سن الرشد ألا وهى «علم المنطق» (١٨١٢ ـ ١٨١٦)، وعلم المنطق يمثل حسب الترتيب الزمنى ثانى أكبر كتب هيجل، وهو الكتاب الذى بلور فيه الفكر المجرد للملموس، ثانيًا، استعنت بأول كتبه وهو الكتاب المعروف تحت عنوان «ظاهريات الروح» (١٩٠٧)، وأما المرجع الثالث فهو «دائرة المعارف الفلسفية» (١٨١٧)، وهو يدور حول الفكر الملموس للملموس. وتقدم هذه الكتب الثلاثة المادة الخام الرئيسية التى صغت بها البحث. ولمزيد من التحديد فإن فلسفة الروح، ثالث وآخر لحظة فى منظومة هيجل، هى التى تقدم أكبر عدد من الأدوات التى تستند إليها فلسفة الفلسفة، ومن ثم فقد تتبعت خط سير هيجل الشاب فقط لتعيين ابستمولوجيا الغاية الذاتية للفلسفة فى الفصل الأول من الباب الأول، وبالتالى فالرسالة ليست شرحًا تفصيليًا لمجموع مؤلفات هيجل وإنما هى صياغة نظرية تقوم على فكر هيجل الكهل.

ثانيًا: لم يبين البحث فى صورة واضحة استمرار محور نهاية الفلسفة فى الفكر الفلسفى المعاصر، وعلى سبيل المثال، فلم يتطرق لعقد المقارنة بين هيجل وتفكيكية جاك ديريدا، بين هيجل وتغيير العالم عند ماركس، بين هيجل والتغلب على الميتافيزيقا عند مارتن هيدجر، بين هيجل ومفهوم العدمية عند فريدريش نيتشه، ولم يبلور البحث بالضبط مفهوم «الميتافلسفية» ومصطلح «البوست فلسفة»، كما لم يقارن البحث بين يعقوبى ونيتشه وشولتز ورainهولد مع أن يعقوبى سبق هيجل فى القول بأن الروح تعين لنفسها، وسبق نيتشه هيجل فى القول بأن هناك معرفة مطلقة، وكانت نزعة الشك عند شولتز فى خلفية فلسفة المثالية الألمانية على وجه العموم، وكانت النزعة التوكيدية عند راينهولد موضوع تساؤل عند شلنج.

ثالثًا: يقوم البحث على أدوات الهيجلية الأساسية والمقصود بالهيجلية الأساسية أن البحث يقوم على فكر هيجل كما تجلى فى مجموع مؤلفاته المتفق عليها، وقررت أن أحصر دراستى فى الكتب التى ينعقد الإجماع على أنها تشكل وثيقة هيجلية حقيقية، ومن ثم لم أستعن بالمحاضرات والدروس التى ألقاها هيجل إلا فى حدود ضيقة للغاية.

رابعًا: لم تستند الدراسة إلى الهيجلية التاريخية كما تجلت فى أعمال ميشيليه وجانس وجابلير ومارهانيكيه وجوشيل وماركس وفويرباخ وغيرهم ممن يشكلون ما أطلق عليه الدارسون تيار المدرسة اليسارية الهيجلية، هذا وإن كان موضوع نهاية الفلسفة فى ذاته موضوعًا رئيسيًا من موضوع اليسار الهيجلى، فاليمين الهيجلى لم يراجع قط ولو بشكل غير جذرى الغاية اللاهوتية النهائية للفلسفة.

خامسًا: تقوم دراستى على المدرسة الهيجلية كما تطورت فى فرنسا منذ ربع قرن فى إطار بحوث برنار بورجوا وجاك دونت وبيرجان فالابربير ودونير سوش داج وبرنار روسيه وجان فرانسوا كيرفجان وهيلين بوليتيس. وبالتالى فهى لم تستفد لا من الهيجلية الإيطالية أو الهيجلية الإنجليزية أو الهيجلية الألمانية أو غيرها من الهيجليات الغربية أو غير الغربية، وذلك لأنه إذا كانت ألمانيا قد

أعطت للعالم الفلاسفة، فقد أعطت فرنسا للعالم المفسرين والقادرين على شرح النصوص الفلسفية. والدليل على ذلك أن الأساتذة الألمان يستندون فى شروحهم لفلسفاتهم إلى شروح الأساتذة الفرنسيين وترجماتهم.

* * *

الهوامش

(١) موريس ميرلوبونتى المعنى واللامعنى، الطبعة الخامسة، باريس، دار نشر ناجيل، ١٩٦٦، ص ١٠٩.

(٢) برنار بورجوا دراسات هيجلية، العقل والقرار، باريس، دار المطبوعات الجامعية الفرنسية، ١٩٩٢، ص ٣٧٤.

(٣) د. كمال عبداللطيف. «طبيعة الحضور الفلسفى الغربى فى الفكر العربى المعاصر» فى الفلسفة فى الوطن العربى المعاصر، الطبعة الأولى، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥، ص ٢٠٦.

(٤) جاك ديريدا، حول نغمة لنهاية العالم تجرى حديثًا فى الفلسفة، باريس جاليليو، ١٩٨٣، ص (٦٠).

(٥) بول فاليرى، أزمة الروح، فى مجموع أعماله، الجزء الأول، باريس جاليمار، ١٩٥٧، ص٩٨٨..

(٦) جاك دونت، هيجل والفكر الحديث، مجموعة محاضرات حول هيجل أدارها جان هيبوليت وجاك دونت فى الكوليج دى فرانسى، ١٩٦٧ ـ ١٩٦٨، باريس، دار المطبوعات الجامعية الفرنسية، ١٩٧١.

(٧) بياتريس لوجيناس، هيجل ونقد الميتافيزيقا، باريس جان فران، ١٩٨١.

(٨) هيجل علم المنطق، فى مجموع أعمال هيجل، المجلد ٣، الجزء الأول، المنطق الموضوعى، الكتاب الأليبزيج، فيليكس ماينار، ١٩٣٢، ص ١٨٣.

(٩) مارتن هيدجر، محاضرات ومقالات بفوليمجين، ١٩٥٤.

(١٠) **هيجل، كتابات هيجل الشاب اللاهوتية**، توبينجين. ٥ نول، ١٩٠٧، فرانكفورت، شركة مينيرفا محدودة المسئولية، ١٩٦٦، ص ٧٠ ـ ٧١ وص ٢١٩ ـ ٢٢١.

(١١) ى. يوفيل، **كانط وفلسفة التاريخ**، باريس، ميريديان كلينكسياك، ١٩٨٩، ص ١٩١.

(١٢) المرجع السابق، ص ٤٩٥.

(١٣) «أ.ز. دروس» **اليونان واللاعقلى**، باريس، فلاماريون، ١٩٧٧، ص ١٨٩.

(١٤) ماركس وإنجلز، **الأيديولوجيا الألمانية**، مؤلفات ماركس وإنجلز، برلين، دار ديتس للنشر، ١٩٦٢، الجزء الثالث، ص ٢٧.

(١٥) «فريدريش نيتشه»، **كتاب الفيلسوف**، ثنائى اللغة (ألمانى وفرنسى)، باريس، أوربييه، ١٩٦٩، ص ٩٨ ـ ٩٩.

(١٦) **هيجل ليكسيكون**، هـ. كلوكنتر، الطبعة الثانية، جزءان، شتوتجارت، فرومان هولزبوبج، ١٩٥٧.

(١٧) ف. هـ. يعقوبى، «كيف كانت النزعة النقدية تنتوى تعقيل العقل وتحديد هدف جديد للفلسفة»، ١٨٠٢.

(١٨) ى.ج. نيتشه، **مساهمات فى خصيصة الفلسفة الراهنة بهدف توحيد متناقضاتها**، ١٨٢٩.

(١٩) «ف. . ف. ى شلينج»، **إمكان شكل الفلسفة بوجه عام**، (١٧٩٤ ـ ١٧٩٥).

(٢٠) «ف. هولدرلين»، **مدخل لمسودة هيبيويون**، فى أعماله الكاملة، باريس، جاليمار، ١٩٨٩، ص ١١٥٠.

(٢١) عبد الرحمن بدوى، **المثالية الألمانية**، ١، شلنج، دار النهضة العربية، ١٩٦٥، ض١٨١.

(٢٢) المرجع السابق، ص ٨١٨١.

(٢٣) ينطلق «ليت» فى مستهل تحليله من منطق هيجل كما يبين ذلك من كتابه **هيجل محاولة فى التحدى النقدى**، هيديلبرج، كفيل ومبير، ١٩٥٣، ص ١٣.

(٢٤) يقوم مشروع البحث عندى على إعادة النظر فى دراسات «ب. كروتشه وك». لوفيت وآخرين حول طبيعة المداخلة الهيجلية فى الحوار الدائر على مدار تاريخ الفلسفة كله.

(٢٥) ج.ف. هيجل، **محاضرات فى تاريخ الفلسفة**، فى مجموع مؤلفات هيجل، ليبيج، ف. ماينار، ١٩٤٠، المجلد ١٥أ، ص ١٥٤.

نهاية الفلسفة

الباب الأول

بلاغة الكلام الفلسفى

مدخل:

غاية الفلسفة

أو الحجة الأولى ضد ما بعد الحداثة

يجب أن أشدد د ى مستهل تحليلى إلى أن الفلسفة ليست الحكمة وإنما هى محبة. ومن ثم فالعمل فى ميدان نهاية الفلسفة فى هيجل يقوم على تسليط الضوء على المفتاح الأول وهو أن الفلسفة غاية أكثر منها امتلاك للغاية. الفلسفة بحث وليس امتلاكاً للغاية الحقيقية وليس الفيلسوف مالكا للغاية اليقينية. ومن هنا سوف يكون علىّ أن أصوغ النظرية الهيجلية فى النقد الفلسفى. وأما فى الباب الثانى فسأقوم بتحقيق الطابع المتطرف للامتلاك الآمن للحقيقة والذى يقود إلى سد الطريق أمام البحث عنها. وبالعكس سأقوم فى الباب الأول بتحليل فلسفة هيجل فى التواضع الفسلفى، فالرأى السائد بتحليل مدى قدرة البشر جميعاً على التصور بلورة الفلسفى يتميز بميزة هى تقديم محتوى وشكل الحقيقة التى أمتلكها أنا ولا تمتلكها أنت.

من ثم فإننى فى الباب الأول أحلل النقد الهيجلى للوعى الفلسفى لا بوصفه وعياً سعيداً، مشبعاً بامتلاك المعرفة المطلقة. وأما فى الباب الثانى فأقوم بتحليل المصير التعيس الذى يسير إليه الوعى نفسه الذى كان من قبل سعيداً وأصبح يتعذب فى المعرفة الخائبة.

لكن فى البداية يجب أن أفحص بأى معنى الفلسفة كينونة وليست امتلاكاً، منهج وليست مجموعة من المعارف. وكل هذا الجزء الذى يتحقق فيه تصور الفلسفة إنما هو فى المعنى المطلق فعل ذاتى. وما سينقص إذن هذه العلاقة التى يحللها هذا الجزء الربط المباشر بين مجموع اللحظات الثلاث(1): الغاية الذاتية

للفلسفة[٢] بلوغها[٣] الفلسفة المتحققة. وهى اللحظات التى تدخل فى علاقة فيما بينها ويضاف إليها من الخارج العلاقة الغائية والصيغ التى تصوغها العلاقة الغائية. وبعبارة أخرى فإن محور العمل لا يتغير على طول الدراسة وعرضها، وكل ما هنالك هو أن غائية الفلسفة تقدم العلاقة المركزية فى الدراسة (النهاية) فى صيغة خارجية. حقاً لا الجدة ولا الواقع هما اللذان يثبتان الغاية. لأن الغاية معيارية وثابتة. وهى تختلف عن القوانين التى يخضع إليها الفكر الفلسفى.

وينتج عما سبق أننا يجب أن نحول مشكلتنا الابستمولوجية إلى مشكلة أنثروبولوجية، أى يجب أن نتحول من الموت الفلسفية إلى الفيلسوف نفسه، من المنتج إلى المنتج. فللفيلسوف الحق وعليه الواجب فى أن يخضع إلى سلطة من صيغه بينما الفلسفة لا تستطيع ولا يجب أن تخضع إلى أية سلطة. بعبارة أخرى، منذ نشأ الفيلسوف لم يكن فيلسوف فقط وإنما كان ولا يزال دوماً وضرورياً.

وجوهرياً، إما سيداً أو مسوداً

وهذا الباب الأول الذى أخصصه لتفضيل مشكلات غائية الفلسفة فى عمل هيجل يتدرج أولا ضمن إطار إشكالية عملنا المركزية وهى التحقق أو اللاتحقق على حد سواء واللذان تجرى عليهما الفلسفة. وهذه اللحظة الأول فى حجتى إنما موضوعها الأساس هو دراسة كيف أن الفلسفة عاجزة عن تحقيق نفسها. يراقب الفيلسوف ويسجل موضوعاً دون أن يتدخل بعد. وسوف يكون هدا الباب الثانى تبيين العملية الواقعية التى يجرى عليها تحققها. وأما الآن فمهمتنا هى بيان عملية اللاتحقق خصوصاً عبر العملية الغائية.

ومعنى العملية الغائية التى تجرى عليها الفلسفة فى اتجاه فكرة أن تمر الفلسفة بدرجات ثلاث. وأما موضوع الفصل الأول يتناول تعيين الغاية الذاتية للفلسفة. وإنما موضوع الفصل الثانى هو بيان الفلسفة فى أثناء تحققها وأخيرا يقوم الفصل الثالث بإبلاغ الفلسفة غايتها النهائية.

فى بداية التحليل إذن عندنا الغاية الذاتية التى يريد الفيلسوف أن يبلغها. وهذه الغاية إنما هى تصور الفلسفة لنفسها ومجموع لحظات تصور الفلسفة

على حد السواء. وأول هذه اللحظات هو تعيين هوية الفلسفة فى مجموع أعمال لهيجل. وهى تبدو وكأنها النهر فى منبعة حيث يوجد النهر. لكنه لا يوجد بعد ضمن المجرى الذى ينمو. وإنما الفصل الثانى والذى يدور حول الحرية إنما هو تخصيص اللاهوتية أو الإلحادية للفلسفة وهو التخصيص الذى يقوم على المحتوى المعين والدقيق. وأخيرا، يماثل الفصل الثالث بين هوية الفلسفة اللاهوتية حسب هيجل وبين اختلاف الغاية ـ التوسط الذى يحقق الحرية.

إذن، فإن مضى مجموع تطور «الفصل الأول» حول العملية الغائية مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتصور اللاهوتى للفلسفة عند هيجل. كيف إذن يحايث اللاهوت الفلسفة حتى لا تخرج الفلسفة من نفسها؟

الفصل الأول

الغاية اللاهوتية والسياسية

هل هيجل ملحد أو هو لاهوتى؟ لم يتوقف الدارس لحظة عن إثارة السؤال حول الغاية الذاتية للفلسفة تبعاً لهيجل. ففور وفاته تمزق تراثه بين مدرسة اليمين الهيجلى وبين مدرسة اليسار الهيجلى. وظل التراث الذى بناه جابلير ومارهنيكية وجو شيكل يركز على الجانب الدينى المسيحى. وأما التراث الذى بناه لودفيج فويرباخ وكارل ماركس وفريدريش شتراوس وبرونوباور وماركس شتيرنير فقد ظل يسلط الضوء على إلحاد هيجل(١).

وكلمة ملحد التى يستقيها الغرب من الأصل اليونانى «بلا إله» يبدو أنها ظهرت لأول مرة فى محاورة «الدفاع عن سقراط» لأفلاطون. حقا إن هيجل متهم بأنه مهد الطريق كما سبق لسقراط أمام نشأة نزعة إلحادية فى القرن التاسع تميل إلى نفى جميع الآلهة بما فى ذلك آلهة المدينة، إلا أن هذا الاتهام ظالم. لأن لا فكر سقراط ولا فكر هيجل ينتمى إلى الإلحاد؛ يعتقد سقراط فى الجنية التى هى فى نظره آلهة. ويؤكد هيجل ويعيد التأكيد دوما ومن أول أعماله إلى آخرها على أن عمله هو عمل «مفكر مسيحى».

أولاً: الانتقال من المسيحية باعتبارها صيغة من صيغ تمثيل الحقيقة المطلقة، إلى الشكل المخصص للمعرفة الميتافلسفية بالحقيقة المطلقة نفسها إنما هو انتقال يتسق تمام الاتساق مع خط سير ونمو رحلة هيجل الروحية نفسه.

ثانياً: كان اكتشاف هيجل للفلسفة تالياً على فشل البحث الدينى عن الحقيقة المطلقة. وفى مجرى تطوره الفكرى، لم يكن مثال هيجل مثالاً فلسفياً خالصاً

وإنما ظل هدفاً لاهوتياً سياسياً. وهكذا ظهر الهدف اللاهوتى والسياسى فى صورة ناصعة فى الكتاب أو المخطوطة التى يطلق عليها الشراح والدارسون والمتخصصون أسم «شذرة توبينجين»(٢).

يؤكد هيجل فى هذه الفقرة النقطتين التاليتين:

"Religion ist eine der wichtigsten Angelegenheiten unseres Lebens - als Kinder sind wir schon gelehrt worden, Gebete an die Gottheit zu stammeln, schon wurden uns die Handchen gefalten, um sie zu dem erhabensten Wesen zu heben, unserem Gedachtnis eine Sammlung damals nochstandlicher Satze aufgeeladen, zum kuunftigen Gbrran und Trost in unserem leben.

Ween wir alteer werden, fullen Beschaftigungen mit der Religion einen groren Teil unseres Ledens aus, ja bei manchen hangt der ganze Umkreis ihrer Gedaken und Neigungen [mit der Religion] wie der aurere Zirkel des Rade min dem Mittellpunkė zusammen. wir wiehe Zaissschenfesten ihr den ersten wods von Juggend auf in einem schoneren, festlicheren Lichne erscheint alls alle anderen Tage. wir sehen um uns her eise beosndere Klasse von Mens chen, die ausschlierlich fur den Dienst der Religion besietmmt ist, allen wichtigerren Begebenheiten Handlungen des Lebns der Menschen, von denen ihr privathluck abhangt, schon der Geburt. der Ehe Re dem Tobe unde Leichenbegangnis wird etwas ligioses beigemischtA(3).

إذن الدين يحتل الصدارة فى اهتمامات هيجل. كذلك يفتح هيجل فى الوقت نفسه هوة سحيقة بين الحجة الفلسفية والموضوعية والعقلية وبين الواقع الذاتى للدين الشعبى أو دين الشعب الذى يتحدث عنه فى هذه «الشذرة». حقاً، يفتقد العقل البارد (VERNUNFT KALTER) التمثيليات الصور -Bilder (vorsteu lung) التى تتمثلها الأديان بل تمنع حتى الحديث عن الدين(٤). وليس موضوع الفهم الاستدلال ١١٥ (der radomie rende verstand) سويبناء المعرفة العلمية. فسواء أكانت هذه المعرفة العلمية ميتافيزيية أم فلسفية فهى فى حديثها عن الله وعن صلاتنا بالعالم كله تشكل علم اللاهوت الذى هو ليس دينا بالمعنى الصحيح(٥).

ومن ثم فإن غاية الفلسفة من الناحية الذاتية ومن خلال هذه «الشذرة» لا يمكن أن نطلق عليها صفة الغاية الفلسفية، إلا إذا وسعنا معنى الفلسفة. صحيح

أن هيجل الشاب كان يريد أن يؤسس الدين تأسيساً فلسفياً. لكن هذه الإدارة الذاتية ستظل طالما توجد الهوة بين النشاط النظرى الذى يزاوله الفيلسوف وبين الدين فى واقعه الذاتى.

وفى فرانكفورت أصبح هيجل يمتلك أخيراً فلسفته الخاصة. إلا أنه ظل فى هذه الفترة بعيداً عن الفسفة بالمعنى النظرى والانعكاس والبرودة الفكرية. ولايعبر هذا المعنى سوى عن أهمية أدائية. والجدير بالملاحظة أن آخر مخطوطة من مخطوطات فرانكفورت تبلور منظومة هيجل ويحتوى على استهلاك لنظريات فى الفكر والحياة. ومن ثم فإن هيجل كان قد بدأ فى مرحلة فرانكفورت يصوغ معجميته الفلسفية الخاصة للتعبير عن فكره. صحيح أنه منذ توبينجين يميز بين التفكير النظرى البارد الذى يفكره بالفهم الاستدلالى وبين الوساطة الملموسة فى أفكار العقل العلمى. وهذه الوساطة تظل تبحث عن مزيد من الحدس والاقتراب من الخيال وعن قليل من المنطق والخطاب المنظوم. بهذا المعنى يجب أن تفهم رسالة فرانكفورت. فى هذه الرسالة تتخلى الفلسفة عن وظيفتها أمام الدين بمعنى أن الفلسفة هنا مفردة تدل على التفكير البارد وهذا التماثل التام بين الفلسفة والتفكير البارد سيزول مع أعمال مرحلة يينا ليخفض التفكير البارد الفلسفى أو الفلسفة بوصفها تفكيراً بارداً إلى لحظة واحدة من بين لحظات العقل الواعى بذاته فى الفلسفة ويفترض توكيد فرانكفورت إذن أن الفلسفة التى تترك مكانها ليحل الدين إنما هى فلسفة الفهم وليست فلسفة العقل. ولأهمية المقطع سأذكره بكامله حتى يبين منطق هيجل فى التفكير تماماً دون مزايدة.

"Die philosphie muss eben darum mit der Religion aufhoren, weil jene ein Deknen ist, also einen Gegensatz teils des Nichtdenkens hat, teils des Denkenden und des Gedachten' sie hat in allem Endli-Endichkeit aufzuzeigen und durch Vernunft chen di die Vervollstandigung desselben [zu] fordern, besonders die Tauschungen durch ihr eigenes Unendliche [zu} erkennen und so das wahre Unendliche ausse rhalb ihre reises [ZU] setzen"(6).

ومن ثم تخفض رسالة فرانكفورت قيمة جميع القيم الفلسفية التى تتمثل فى التفكير البارد. وذلك لصالح المنهج الذى يضع فى المقام الأول الاتحاد أو الارتباط أو الحب الذى يقدم نفسه فى صورة الدين. لأن اللامتناهى الحقيقى

(WAHRE VNEKDLICHE) هو الهدف الأساسى عند هيجل الشاب والكهل. والمفارقة أن هذا اللامتناهى الحقيقى ليس فى مقدور الفيلسوف. ذلك أن فعل التفكير يتضمن فى محتواه الفعل الذى يضع ويوضع ويعارض وباختصار فهو يتضمن الانفصال بين موضوع التفكير وبين الذات المفكرة.

إذن يحقق الدين والوحدة أو الحب. ومطلب العقل اللامتناهى لا يمكن تحقيقه إلا من خارج العقل وبالتحديد من داخل الدين، دين الحب، المسيحية. فى فرانكفورت تحقق المسيحية ما تعجز عن تحقيقه الفلسفة.

وأراد هيجل أن يكتب التاريخ الفلسفى للتاريخ وكانت هذه الكتابة أحياناً نتاج الخيال التاريخى وأحياناً أخرى نتاج الفهم الاستدلالى. إلا أنه حين وصل إلى الوعى الفلسفى التام والنظرى للأشياء أبقى على الدين وذلك ليس فقط لأن الدين هو الافتراض الأول الذى تفترضه الفلسفة وأنما كذلك لأن الدين أعلى من الفلسفة. لذا فهو يحدد للفلسفة غاياتها. وهذا التفوق الدينى على الفلسفة. فى سياق المقارنة يجمع صور العقل الفكرى البارد يبدو بوضوح تام من بعض الصفحات التى سبق أن ذكرناها وبعض الصفحات الأولى التى سأقتبسها فيما بعد من مخطوطة فراكفورت (١٨٠٠).

كان القدر المقدور لهيجل هو أن يصبح قسيساً هو ينحدر من أسرة فيها رجال الدين «وقد استقرت فى إقليم اشفابن جنوبى ألمانيا لأجيال عديدة بعد أن جاءت من إقليم كانتن (Kanten) فى النمسا لأسباب دينية، فى القرن السادس عشر، لأن دوق الإقليم وهو فردينند الثانى (المتوفى سنة ١٦٣٧) كان شديد التعصب للكاثوليكية المتزمتة المتمثلة فى التمسك الحرفى بقرارات مجمع ترنت (سنة ١٥٤٥ ـ ٦٣) مما حمل الكثيرين من البروتستنت على الفرار من ذلك الإقليم. ومن هؤلاء كان يوهانس هيجل الذى فر من كرنتيا إلى إقليم اشفابن (Schwa-ben) ويوهانس هذا هو الذى منه أنحدرت كل أسرة هيجل التى استوطنت فى فورتمبرج (wiirtemberg) ومن أسرة هيجل كان القسيس الذى قام بتعميد الشاعر فريدريش شللر (ولد سنة ١٧٤٩ ـ وتوفى سنة ١٨٠٥»[٧].

كان على هيجل أن يتمثل الأشياء قبل أن يتصورها. لذا فقد سلم وهو شاب بأن الإنسان المستنير عليه أن يخضع إلى طقوس الدين القائم. وذلك إذا قسنا بتفسير ديك سقراط الذى أقترحه وهو بعد فى المدرسة[٨]. إلا أنه فى ظروف أخرى يبدو على العكس من ذلك مسلماً بالافتراض الضمنى فى تفسير راسين. وهو التفسير الذى يقول بأن الإنسان المستنير عليه أن ينتقد طقوس الدين القائم[٩].

إذن كان هيجل ابن عصر التنوير ممزقاً بين نموذجى عصر التنوير المتعارضين[١٠]. فمن ناحية كان مشدوداً إلى نموذج المعرفة الموسوعية. ومن ناحية أخرى كان معجباً بالنموذج العلمى للإصلاح الدينى بحيث أنه اعتقد فى عام ١٧٨٩ فى أن دين عصره هو الذى سمح بدخول الإنسان العادى ملكوت التنوير[١١].

والواقع أن محور التفكير عند هيجل طيلة حياته لم يكن لا الدين ولا الفلسفة وأنما ظل على طول خط حياته وعرضها «الإنسان». ومهمة الفصل الثانى من الباب الأول من دراستى هو تبيين أن حرية الإنسان العاقل والفردى هى الموضوع الرئيسى فى بحوثه الفكرية. وفى مجرى نمو عمله بدأت الفلسفة كنشاط وضع لنفسه هدفه الاجتماعى وعمله المستقبلى كمدرس أو أستاذ جامعى[١٢]. ومن ثم فإن الفلسفة ظلت عنده محاولة من بين محاولات أخرى جديدة ومختلفة لإنجاز حرية الإنسان. وبالتالى فالتجربة الملموسة للحرية الإنسانية كانت وستظل المحور الرئيسى والجوهرى الذى تدور حوله نظرية هيجل العامة فى الله والكون والعالم. واهتماماته الأخرى، أو الأساسية لاهوتية، ثم فلسفية، إنما هى اهتمامات مشروطة باهتمام أكبر وأعمق بالإنسان. وهذا الاهتمام الرئيسى بالإنسان هو الذى جعل تراث المدرسة الهيجلية اليسارية ينمو إلى جوارهيمنة المدرسة اليمينية. وعلى كل حال هناك اهتمام واحد لم يعد إليه سوى هيجل الكهل هو الاهتمام بالفيزياء والرياضيات حيث انصهرت النطاقات والمجالات العلمية جميعاً فى الشكل الكلى لمنظومة الكهولة وذلك سواء أكان العلم هو الرياضيات أو الدين أو علم اللاهوت وإن لم يتخل هيجل قط عن فاعلية الدين.

وسيظل دخوله وهو في الثامنة عشر من عمره جامعة توبنجن فى خريف سنة ١٧٨٨ واستمراره فيها طوال خمس سنوات، حتى كلية اللاهوت المعروفة باسم «شتيفت» أقول سيظل هذا الدخول مؤثراً فى مجرى تفكيره حتى آخر مؤلفاته. لكن بعد دراسة فقه اللغة والفلسفة وعلم الرياضيات على مدار ثلاث سنوات نجح فى امتحان اللاهوت وقبل فى خريف ١٧٩٣. ومن ثم فقد درس اللاهوت والفلسفة معاً. لأن اللاهوت نفسه كان يعيش تحت تأثير فلسفة فولف والنقد التاريخى كما صاغة زملر. لكن اللاهوت يظل هو المكون الرئيسى فى أثناء فترة الدراسة فى الجامعة:

١ ـ حضر هيجل فى سنة ١٧٨٨ ـ سنة ١٧٨٩ دروس اشنورر (Schnurer) فى تفسير الكتاب المقدس وتاريخ الحواريين والقسم الأول من «المزامير».

٢ ـ وفى الفصل الدراسى الصيفى سنة ١٧٨٩ حضر عنده دروساً فى القسم الثانى من «المزامير» والرسائل الجامعية. وحضر دروس فلات (Flatt) عن كتاب «فى طبيعة الآلهة» لشيشرون. (....).

٤ ـ وفى الفصل الصيفى سنة ١٧٩٩ حضر دروس فلات (flatt) فى الميتافيزيقا واللاهوت الطبيعى.

٥ ـ وفى اللاهوت بالمعنى المحدود حضر فى السنوات ١٧٩٠ ـ ١٧٩٣ دروس (storr) عن اناجيل لوقا ومتى ويوحنا، وعن الرسالة إلى أهل رومة ورسائل أخرى، وأصول الدين (Dogmatik)(١٣). لذا كان من المفروض أو من المتوقع أن يصبح قسيساً. لكنه كان لا يريد أن يتحول إلى قسيس. وأنما كانت تلك هى إرادة الأسرة والبيئة المحيطة به. كانت إرادته هو أن يظل مهتماً بالدين وعلم اللاهوت دون أن يتحول إلى قسيس. ذلك أنه ظل مخلصاً لدراسة علم اللاهوت بحكم أرتباط هذا العلم الوثيق بالأدب الكلاسيكى والفلسفة. وقد أصبحت الفلسفة منذ عام ١٧٨٨ هدف الحياة فى الاتجاه الذى بلوره ا. ف. بوك أستاذ الفلسفة الأخلاقية فى معهد «الإشتيفت» بتوبينجين»(١٤). كان بوك وليس فلات هو الذى أثر ووجه تفكيره نحو الفلسفة. إلا أن الاثنين يتميزان بقربهم من مذهب

عمانوئيل كانط فى الفلسفة وهذا الهدف كان هيجل قد صاغة فى لغة أفلاطون ولاهوته ومقولاته. يتجه الملك الفيلسوف أو الفيلسوف الملك نحو إقامة ملكوت الله على الأرض. العقل والحرية هذا هو ما كان مقصده حين كان يتحدث عن تنزيل ملكوت الله على الأرض، وسيظل هدف هيجل لاهوتيا من حيث الشكل إنسانياً من حيث المحتوى والمضمون. وقد كان هذا التناقض الغائى بين المحتوى الإنسانى والشكل اللاهوتى أحد معالم السياسة الصريحة التى اتبعتها تيارات عصر التنوير فى ألمانيا وغيرها من بلدان أوربا. كان الفرض هو توظيف الدين لصالح التغيير الشامل والعام للمجتمع وللتصورات اللاهوتية الأساسية.

وعلى هذا فقد اعتبر هيجل اعتباراً أساسياً يؤدى إلى الاعتقاد بأن تصوره للدين الشعبى أو للدين الذى يعتنقه الشعب هو الإسهام الخاص فى إنزال ملكوت الله على الأرض. كان غرضه أساسياً يونانياً فى مصدر إلهامه وإن استخدم أيضاً نص الكتاب المقدس وكتاب «ناثان» لليسنيج. وصحيح أنه كان مازال فى هذه الفترة يستخدم كانط فيشته. لكنه يظل مخلصاً لبرنامج إعادة بناء التراث العبرى على ضوء المصادر الأصلية الكلاسيكية عموماً واليونانية خصوصاً.

وأعود مرة أخرى إلى شذرة هيجل الطالب بالجامعة فى «الدين الشعبى والديانة المسيحية». إنه العنوان الذى اختاره للشذرة نول (NOHL) فى كتابه «مؤلفات هيجل فى شبابه». ويقول هيجل قولاً واضحاً ناصعاً لا يحتمل التأويل إن هدف البحث هو أن يدمج الدين فى روح الشعب:

Meine Absucht ist nicht, zu untersuchen welche religiosen Lehren am meisten Interesse furs Hèrz haben, der Seele am meisten Trost und Eehebung wie die Lehrren einer Religion geben gebn konnen' nicht beschaffen sein mussen, die ein Volk besser und glucklicher machen soll, sondern was fur Anstalten dazu gehoren dqr die Lehren und die Kraft der Religion in das Gewebe der meenschlichen Emppfiindungen eingmischt, ihnen Triebfedern zum Hanndeln beigeselltt [sei] und sich in ihnen lebenddig und wirksam erwweise, - dar sie ganz subjektiv werde' wenne sie, so aurert sie ihhr Dasein nicht blor durch handeffalten, durch Beugen der knie und des Herzens vor dem Heiligen, sondern sie verbreitet sich auf all zweige der menschlichen (ohne dad die gerade es sich bew Seele wengstens furt ist) und wirkt uberall, aber nur mittelbar mit - sit - sie wirkt um mich so auszudrucken, negativ bei

dem frohen Genur menschlicher Freuden oder bei Ausfuhrung erhabener Taten und Ubung der sanfteren Tugenden der Menschenliebe: wenn sie aucht unmittelbar einwirkt, so hat sie doch den feineren Eiinflur, dar sie die Seele wenigstens frei und offen dabei fortwirken lart und die Sehnen ihrer Tatigkeit nicht lahmt; - zur Aurerung - menschlicher krafte, es sei ds Muts, der Menschlichkeit, wiezum Frohsein, zum Lebensgenub gehort Freiheit von bosarrtiger Stimmung der Seele zum Neid u. dehort schuld, reines Gewissen, und diese zwei Eigenschaften hdie Religion mitbeforder"(15).

ومن ثم فإن غرض هيجل الذاتى هو بناء «دين إنسانى» والغرض من وراء هذا الغرض هو تجنيد العقائد التى تستدعى القلب وتجعل الشعب أكثر سعادة وأفضل. إذن الهدف سياسى لأبناء دين إنسانى أو ذاتى إنما هو فى الوقت نفسه تأسيس لدين سياسى: دين ذاتى وشعب أكثر سعادة.

وبالتالى فإن غرض هيجل حسب هذا التأسيس هو اكتشاف الطريق الذى قد يسلكه الدين إلى القدرة الاجتماعية الفعالة. وهو لا يكتفى بأن يهتم اهتماماً تجريدياً بطرق انصهار الدين فى المجتمع والتاريخ، إن غرضه هو استخدام سلطة الدين لإعطاء شكل جديد لمجتمع عصر التنوير الذى كان يعيشه.

وحين أصبح فى بداية عمله المهنى كأستاذ للفلسفة بعد ذلك بسنوات كتب يقول لشيلنج إن تطوره الفلسفى كان قد بدأ بالجانب الأعمق فى الطبيعة البشرية هو الجانب الدينى.

وذلك لأن التفكير العقلى يمثل المرحلة الختامية من مراحل تطور التمثيل الدينى سواء أكان النمو نمو الفرد أم كان نمو المجتمع والشعب. إن التفكير العقلى علامة على النضج التام حتى أن الدين الشعبى لا ينضج إلا فى اللحظة التى يتكون فيها فى قوالب فلسفية وعقائد فلسفية. وفى البدء كان تنوير الشعب وتخليصه من الأحكام المسبقة من نوعين. أما النوع الأول فهو الاعتقادات الزائفة. وأما النوع الثانى فهو الاعتقادات التى لا ندرك أسسها ومن هنا ضرورة إدراك العلاقات التى تربط بين مختلف أجناس وأنواع الأحكام المسبقة. وقد بدا إدراك العلاقات واضحاً فى الفلسفة الغربية لأول مرة عند بعض أتباع سقراط وفسر زينون والميغاريون مذهب عدم تغير العلم بأنه يعنى أن العلاقات القائمة

بين الحدود مجرد ظاهرات. ورأى ديموقريطس أن الذرات التى يتكون منها الواقع هى حدود كل علاقات. وكانت فلسفة أفلاطون محاولة لإثبات قيمة العلاقات وتفسير أسباب تسليم العقل الإنسانى بوجودها. واتجهت فلسفة أفلاطون إلى إثبات إمكان الحكم لعلاقة بين حدين مختلفين. وتتضمن فكرة العلاقة فكرة علاقة جزئية هى الحدية ذاتها والحدية صفة عامة لكل تصور من تصوراتنا. وما من شك فى أن المماثلة هى العلاقات الأساسية عند أفلاطون وهيجل. إلا أن عند هيجل فهم العلاقات لا يؤدى أوتوماتيكيا إلى إزالة الأيديولوجيات المتخفية وراء الأحكام المسبقة. وبالتالى فإن تنوير الفهم الذى يعمل بطريقته بالحجج والجدال هو ذاته عملية بلا محطة أخيرة ولا يستطيع أن يصل إلى نتائج نهائية. ومن هنا ليس فى مقدور هيجل أن يعانى من امتلاكه الأخير للحقيقة، وإنما الدين العقلى الذى يدين به الحكيم هو المحطة الأخيرة والخلاصة التى تستخلصها النخبة، والدين يماثل ما يصفه هيجل تحت عنوان «الدين العقل الخالص». وفى آخر حياته الفلسفية وصل هيجل إلى تجسيد العقل المحض (الفلسفة) فى ممارساته العملية. ويبقى أيضاً أن ناثان يعترف بنفسه أن كنيسة روحية كلية وشاملة نموذج عقلى خالص[١٦] لا يوجد أبداً فى غير ملكوت الروح الذى من المقدر له أن يظل أبداً لا مرئياً.

وعلى هذا فإن غرض هيجل لم يكن ميتافيزيقياً وإنما كان أخلاقياً وسياسياً. لم يكن غرضه أن يدرس طبيعة الله وإنما كان غرضه دراسة الإنسان، ويبدو الدين وكأنه الإدارة الكبيرة التى يستخدمها الإله حتى تبين الطبيعة الإنسانية وتنمو. وهكذا أراد هيجل حسبما يذهب (هيرينج) أن يصير مربياً للشعب[١٧]. وبدهى لأن لا علاقة بين تربية الشعب وتنويره[١٨]. أراد هيجل عملاً سياسياً من حيث تحقيق الإنسان لسلطة العقل. وأراد فكرة دينية من حيث تنمية الدين لسلطة العقل. وما أراد أن يفهمه وأن يقيمة للآخرين إنما هو فى التحليل الأخير الأسباب والعلل التى قادت إلى فساد الأمر الواقع حتى يكتشف الطريق القائد إلى شرط أفضل تقتضيه الحياة الكلية، أى الحياة الفلسفية.

وقبل أن يترك عمله كمربٍ فى بيوت الخاصة فى خريف سنة ١٧٩٦، كان هيجل قد وصل إلى تحرير وصف الهدف الذى يجب أن يتطلع إليه كل إنسان بوصفه كائناً عقليا وسياسياً. وهذا الهدف ليس وهماً لأن اليونان كانوا قد سعوا إلى تحقيقه. كان الهدف البحثى فى برن (خريف ١٧٩٣ ـ خريف سنة ١٧٩٦) البحث عن طريق يقود مجتمعه إلى إعادة إنتاج النموذج اليونانى أو على أقل تقدير الاقتراب منه. وهى الفترة التى كتب فيها هيجل قصيدة مهداة إلى هيلدرلن وتحمل عنواناً يونانياً «الوزيس» إلا أن النزعة اليونانية عند هيجل تظل موظفة لصالح الشرط التاريخى المسيحى الخاص الذى يعيشه هيجل. وقد دارت الشذرات الأولى التى ألفها فى برن حول هذا الشرط التاريخى وكتب «حياة المسيح». وبينما كانت السياسة فى أخر التحليل فى توبينجين تقدمت إلى الصف الأول حيث انشغل هيجل فى أثناء مقاومة برن بألنظر فى القضايا الساسية وما يرتبط بها من أخلاق ولا أخلاق. وانشغل كذلك ببحث طبيعة الصلة التى تربط بين الدين والدولة. فاصطدم بالنظام السياسى فى برن «لأنه رآه قائما على اعتبارات اقتصادية أكثر منها سياسية، وشخصية أكثر منها عامة كلية. وكانت تلك السنوات الأخيرة لسيطرة الأشراف فى برن. وقد راقب هيجل الرسائل التى تحاك فى فترة إجراء الانتخابات فى برن، ومناورات السياسة. وراح يقارن بين الأحوال السياسية فى برن ونظائرها فى فورتمبرج»[١٩].

ومن هنا يتحول الغرض فى «حياة المسيح» من لاهوتى سياسى إلى سياسى لاهوتى حيث يريد هيجل أن يغير المجتمع. وحقا إنها الفترة التى مارس فيها عن قرب مَهام تربية أبناء أصحاب البيوتات. وقد كان الغرض التربوى هو أيضا عرض عمانوئيل كانط ويوهان حوتليب منيشنا وهربرت وغيرهم من الفلاسفة الألمان فى تلك الفترة.

وقد حار هيجل الشاب بين أن يكون مربياً فيلسوفاً (سقراط) أو نبياً (المسيح) وأخيراً مربياً استاذاً على نسق اشتور؟[٢٠]. كان يعنى التحويل من الغرض اللاهوتى السياسى إلى الغرض السياسى اللاهوتى فى برن تخفيض قيمة الدين لصالح إعلاء قيمة الفلسفة. ومنذ مرحلة برن وصاعداً أصبح على الدين بوصفه

دينا فقط أن يتخلى عن توضيح التصورات[٢١]، حيث أن هدف الدين المثالى هو التنسيق بين الطبيعة الفعالة للإنسان وبين الطبيعة العقلية له. بينما سيكون غرض الفيلسوف الكهل أن يعقلن أو يهذب أو يتصور الدين، هكذا كان يحدد الفلاسفة فى ألمانيا من أمثال فيشته وكانط وميديلسون وليسينج الغاية العقلية للدين نفسه[٢٢]. وبعبارة أخرى، أصبح فى مقدور الفيلسوف أن يطهر الخبرة الدينية[٢٣]. هذا هو مركز الدائرة فى تأملات هيجل: الخلاص بالفلسفة. فقد كتب يقول: «أعتقد أنه لا يوجد علامة دالة على العصر أفضل من هذه العلامة الا وهى أن الإنسانية متمثلة تمثلاً يصل إلى حد أنها تغدر نفسها بنفسها، إنه دليل على أن الهالة التى كانت تحيط رؤوس المستبدين وآلهة الأرض قد زالت. ويبرهن الفلاسفة على هذه الكرامة ثم يتعلم الشعب كيف يشعر بها»[٢٤]. إذن يعتقد هيجل بأن انتشار أفكار الفلاسفة هو الأداة التى يجب استخدامها لإزالة خضوع الناس المتبلدين، خضوع الناس الجالسين والمتفرجين على المصير الأزلى للأشياء والقوة المحمية التى سترفع الأرواح.

فى البدء إذن كان هيجل يحار بين نموذج المسيح وبين نموذج سقراط. إنها نموذجان كبيران دالان على سيادة الأخلاق وسادة التفكير فى الدين. وينتج التناقض الرئيس بينهما من التناقض بين المجتمع الرومانى وبين المجتمع اليونانى.

أى فيلسوف إذن لألمانيا آخر القرن الثامن عشر؟ هل على هيل أن يستفيد من سقراط ويلتف حول النفس؟ أم عليه أن يستعيد المسيح ويستقيل من العالم؟ هل عليه أن يصبح قائداً عاماً (سقراط) أم قائداً خاصاً (المسيح)؟ هل هيجل سقراط جديد أم مسيح جديد؟

بلغت الفلسفة مبلغاً أخيراً بموت المسيح وأنسنة الإله وسحب الكمال من نفسها بموت سقراط. ولأنها لا تكتمل فهى تحدد لنفسها الأغراض والأهداف والمقاصد.

وكان شيلنج زميل هيجل فى معهد «شتيفت» اللاهوتى الواقع فى الدير الأوغسطينى والمقام عند قدم جبل يورج إلى جانب زملاء آخرين وكثيرين أفذاذ. لكن فى مرحلة برن كان شيلنج قد تقدم على هيجل فى تعيين غرض البحث والفكر. كان شيلنج فى ذلك الوقت على وعى تام بآخر تطورات الفلسفة وعلى حماسة شديدة وحارة لفلسفة فيشته. فيما بعد رأى شيلنج أن الغرض اللاهوتى كان قد أصبح منذ ما يقرب من سنة شيئاً ثانوياً.

«وهو عبر هذه النوازع فى رسالة كتبها إلى صديقه هيجل فى مستهل سنة ١٧٩٦ يقول فيها: «من الواجب أن يتحد الشباب الذين عزموا على المخاطرة والمغامرة بكل شىء، ابتغاء أن يقوموا من مختلف النواحى بعمل واحد مشترك، وأن يسلكوا طرقاً مختلفة لا طريقاً واحداً، من أجل بلوغ نفس الهدف، والنصر آت لا ريب فيه. لقد ضيقت ذرعاً بكل شىء هنا فى عالمنا هذا، عالم القسيسين والكتاب وكم أكون سعيداً لو قدر لى أن استروح الهواء الطلق باكراً. هناك فقط يتهيأ لى أن أفكر فى خطط طويلة النشاط، إذا استطعت تنفيذها، ويخلق بى أيها الصديق أن أحسب حسابك فيها»[٢٥]. وقد عبر عن عزوفه عن اللاهوت ونزوعه إلى الفلسفة فى رسالة أخرى بعث بها إلى الصديق نفسه. وجاء فيها: «من يستطيع أن يدفن نفسه فى تراب العصر القديم بينما سير عصره يدركه ويقيده فى كل لحظة؟ إننى أعيش الآن وأنسج سجادى فى الفلسفة. لم تصل الفلسفة بعد إلى نهايتها. أعطى كانط النتائج وتبقى المقدمات. وكيف تفهم النتائج دون المقدمات؟»[٢٦]. ولم يكن شيلنج قد عرف شيئاً عن مذهب عمانوئيل كانط حين جاء إلى توبنجين. وأما توبنجين فقد عرف كانط عبر وينهولد لنقد العقل المحض. وذلك حسب ملاحظة كتبها بخطه فى ٢٣ مارس سنة ١٧٩١. ثم أصبح الهدف تأسيس نقد العقل المحض على أسس حقيقية. «لقد جعل كانط المسألة الرئيسية هى: كيف تكون الأحكام التركيبية القبلية ممكنة؟ فلو فرض وجود وحدة فقط دون كثرة توحد، فإن الأحكام التركيبية القبلية لن تكون ممكنة، ولن يكون لهذا السؤال معنى وإذا فرض أن الكثرة أصلية ولا شئ يوحِّد، فلن يكون لهذا السؤال معنى أيضاً»[٢٧].

وإذا كان هيجل فى أثناء آخر صيف قضاه فى برن وأول ربيع قضاه فى فرانكفورت حيث كان يرغب أن يقيم كان لا يعرف تمام المعرفة اليقين الداخلى للغاية التى يريد أن يبلغها.

وهكذا سواء وصفنا أزمة نمو فكر هيجل على صراط فرانكفورت كما يذهب هيجل نفسه وجيورج لوكاتش وروز نزيفيج وبرنارد دورجوا فإنه فى الحالين تبدو الأزمة الانتقال بالغرض من اليقين إلى الحقيقة (التحقق). ومهمة الفصل التالى هو أن يبين تخارج وتحقق اليقين الداخلى لغرض هيجل فى التفكير والبحث. وإذا كان شيلنج وغيره من فلاسفة ما بعد عمانوئيل كانط قد داروا فى فلك المسألة الرئيسية التى أثارها كانط حول الأحكام التركيبية والقبلية فإن المسألة الرئيسية التى تدور حولها أعمال هيجل ليست إيجاد حل لهذه المسألة وإنما إيجاد حل عينى نقدى لبلورة اعتقاد عقلى آخر.

إن الفلسفة التى يجب أن تتحلل عن نفسها لتترك المكان خالياً للدين هى الفلسفة الفهم أو الفلسفة النقدية.

صحيح أن هيجل وكانط يتفقان على أن مبدأ الفلسفة هو اللامشروط أو المطلق وعلى أن هذا المبدأ هو الواحد، لكن كانط عاجز عن إدراك هذا اللامشروط. وأما عند هيجل فإن الوحدة المطلقة تتسع مع هوية أو وحدة يمكن أن تتصور من الناصيتين الكثرة والمطلق. إذن يؤكد هيجل كما سبق أن أكد اسبينوزا. فقط هو حرك اسبينوزا. فإذا كانت الذات تنفى نفسها فى الموضوع المطلق فإن الموضوع المطلق بدوره يفنى فى الذات.

الهوامش

(١) يوهان إدوارد إيرمان، اسس تاريخ الفلسفة، ط٣، برلين ١٨٧٨، الفقرة ٣٣١ وما بعدها.

(٢) نول، مؤلفات هيجل فى شبابه، توبنجين، ١٩٠٧، الفقرة ٣ وحتى الفقرة ٢٩.

(٣) هيجل، الكتابات المبكرة، فى مجموع المؤلفات (١)، الناشر زوركمان، فرانكفورت آم مين، ١٩٧١، ص ٩.

(٤) المرجع السابق، ص ١٢.

(٥) المرجع السابق، ص ١٦.

(٦) المرجع السابق، ص ٤٢٢ ـ ٤٢٣.

(٧) عبد الرحمن بدوى، حياة هيجل، ص ٧ ـ ٨.

(٨) س. س. هاريس، تطور هيجل، الجزء الأول، نحو الشمس، ١٧٨٠ ـ ١٨٠١، باريس، عهد الإنسان، ١٩٨١، ص ٣٨.

(٩) المرجع السابق.

(١٠) المرجع السابق.

(١١) المرجع السابق، ص ٣٩.

(١٢) المرجع السابق، ص ٤٨.

(١٣) عبد الرحمن بدوى، مرجع سبق ذكره، ص ١٥.

(١٤) ش. س. هاريس، مرجع سبق ذكره، ص ١٥.

(١٥) هيجل، الكتابات المبكرة، مرجق سبق ذكره، ص ١٦ ـ ١٧.

(١٦) تويودور لوريز هيريج، هيجل، إرادته وعمله، الجزء الأول، دار نشر سينسيا، آلى، ١٩٦٣، ص ٨٢ وص ٦٣.

(١٧) نول، ص ١٧، وص ٣٥٧.

(١٨) جورج لوكاتش، هيجل الشاب (حول العلاقات بين الجدل وبين الاقتصاد).

(١٩) عبد الرحمن بدوى، مرجع سبق ذكره، ص ٢٧ ـ ٢٨.

(٢٠) ش. س. هاريس، مرجع سبق ذكره، ص ٤١١ هامش ٢٤.

(٢١) نول، ص ٣٦٠.

(٢٢) كتب عمانوئيل كانط «الدين داخل حدود العقل فقط» وفشته «محاولة نقد كل وحى» (١٧٩١) وغيرها من المؤلفات.

(٢٣) أذريان ت. ب. بيبير تساوم، هيجل الشاب والرؤية الأخلاقية للعالم، نيرهوف، الهاج، ١٩٦٠، ص ٥٧.

(٢٤) فى رسالة كتبها هيجل إلى صديقه شيلنج فى برن فى ١٦ أبريل ١٧٩٥.

(٢٥) عبد الرحمن بدوى، مرجع سبق ذكره، ص ١٤٨.

(٢٦) فى رسالة كتبها شيلنج إلى هجيل فى توبنجين عشية عيد الظهور من عام ١٧٩٥.

(٢٧) عبد الرحمن بدوى، مرجع سبق ذكره، ص ١٩١.

الفصل الثانى
الحرية اللامتناهية

المتن الأول: الحرية غاية التفلسف

أصبحنا الآن على يقين من أن الإشكالية الأساسية التى تقوم عليها أعمال هيجل فى كليتها وليس فى مجموعها العددى هى إشكالية الإنسان الكلى أو الكامل بمعنى حرية الإنسان اللامتناهية أو سعادته فى أفق تمتع الإنسان بالوجود فى محل إقامته (BEI SICH SEIN) برفقة ذات مطلقة تعيد اكتشاف نفسها فى الوجود وتنفى الوجود نفسه فى أثاث متباعدة ومتقاربة وفقا لاعتبار أن الآخر حد. ومن هنا يدخل الإنسان ملكوت الحياة اللامتناهية هذه الغاية أو هذا الهدف الفلسفى الأساس هو هدف الحياة العقلية، حياة الهوية العقلية أو الملموسة بين الاختلافات المتباينة.

وهكذا كان هدف هيجل منذ شبابة وحتى تقدم فى العمر والفكر: الإنسان أو حرية الفاعل العقلى الفردى.

من المعروف أن هيجل حرر مقالاً يحمل عنوان «حول ديانة اليونان والرومان» وكان أقرب إلى الموضوع المدرسى فى أغسطس من العام ١٧٨٧. لكن هذا الموضوع المدرسى المبكر حول الدين لا يبرهن وحده أن مركز اهتمامات هيجل الرئيسية فى بحوث هيجل الصبى كان الدين، بل بين من ناحية أخرى المخطوط المدرسى الوحيد الذى بين أيدينا والذى يحمل عنوان «حوار بين ثلاثة أشخاص»[١] الاهتمام البالغ والمبكر بإعلاء حرية الإنسان أو فى أقل تقدير الدفاع عنها. فقفاه ليس قفا عبد اعتاد أن يحنى رأسه أمام جبروت السيد. وفى

الموضوع نفسه المدرس الذى دار حول الدين عند اليونان والرومان تبين بوضوح رغبة هيجل المبكرة فى أن تكون الحرية هى مركز الدوائر البحثية. فقد كتب يقول ما يلى:

«تصور الشعوب الإله على نسق الأسياد الذين كانوا يعرفونهم والآباء وقادة الأسر الذين كانوا يمتلكون سلطة الحياة والموت على من يتبعونهم فى صورة مطلقة وتبعا لمزاج الأسياد الذين كانوا يخضعون إليه بشكل أعمى حتى فى تنفيذ أوامر غير صحيحة أو غير إنسانية. وكان هؤلاء أسوأ أسياد قادرين على الغضب مثل جميع البشر. وكانوا يعملون بضرورة ويستطيعون أن يقوموا على تعجلهم. هذه هى الطريقة التى سلكتها الشعوب فى تصور ألوهية وتمثيليات الأغلبية التى تزعم أنها مستنيرة - من الناس فى عصرنا لا تختلف»[٢].

ومن ثم فإن التصورات النظرية المحض التى يتصورها الفلاسفة فى نظر هيجل تبدو وكأنها نوع من الحسم الذى ينمو طفيليا وحاملاً الخرافات المسلم بها على وجه العموم والتى جوهرها أن الإنسان لا يمكن أن يكون جزءاً وإنما هو عبد لسيد إلهى. وهى الخرافة التى سيضعها هيجل الكهل موضع الاختبار.

كان الفلاسفة يتصورون الحرية ويتصورون تصورين متعارضين واضحين وسيظل تصور هيجل امتداداً للتصور الذى أرساه اليونان على وجه العموم ثم ديكارت ولينيتز واستبينوزا وعمانوئيل كانط فى العصر الحديث. ومن جانب آخر كان التصور القائم على اعتبار الحرية قوة وسيطرة على المواقف والمواضع والظروف الحياتية التى يمر بها الفرد وأما تصور هيجل ومن سبقه ومن اتبعه فيقوم على أن الحرية تعيين ذاتى وتحكيم حر، وحرية مطلقة فى الاختيار وفى غياب تام لأية ضغوط خارجية وبالتالى فالحرية تقنين ذاتى مطلق.

وكانت اللامبالاة عند رينيه ديكارت أسفل درجات الحرية. إنها نتيجة من نتائج حرية الذات. الإرادة الإنسانية عند ديكارت إرادة الحقيقة والخير ويحد ديكارت الإرادة حداً أرسطياً حسب نموذج الغاية. فغاية الإرادة هى إرادة حرة للحقيقة. وهذه الحرية مطلقة حيث تستخرج الإرادة الخاصة التى هى فى الوقت

نفسه قاعدة موضوعية. وفى سياق الاعتراضات السادسة الخاصة بمفهوم اللامبالاة المشار إليها فى تأمل ديكارت الرابع يقول ديكارت بأن الحرية التى فى الإله تختلف تمام الإختلاف عما هى عليه فينا. ومن ثم فاللامبالاة التامة فى الإله دليل عظيم على قوته الكبرى. وأما فى حال الإنسان فهى تختلف كل الاختلاف لأنه يأتى إلى عالم قائم سلفاً ومحدد سلفاً من حيث طبيعته وحقيقته بعقل الإله أو بإرادة الإله التى لا تتجه حسب قانونها الخاص إلا إلى كل ما هو طيب. ولا يعبأ الإنسان إلا فى حال جهله بما هو أحسن وأكثر حقيقية وبالتالى فاللامبالاة ترتبط عند الإنسان بالجهل. وأما تصور ديكارت فى العام ١٦٤٥ وفى سياق الرسالة التى بعث بها إلى القسيس ميلان فهى تقوم على أن اللامبالاة لاترتبط بالجهل وحده وإنما هى كذلك سلطة إيجابية ووضعية تختار فيبقى أنه فى حدود التأمل الرابع من تأملات ديكارت الميتافيزيقية تختلف اللامبالاة التى تتسق مع حرية الإنسان والإله ويبقى أن ـ وهو الأمر الأهم بالنسبة لخط سير الحرية الحقيقية تدخل فيها من الضغوط الخارجية. إنها فلسفة ديكارت النهائية فيما يتصل بتصور الحرية وكما يعرضها فى «مبادئ الفلسفة» فى الفقرات ٣٦ و٣٩ و٤٠ من الجزء الأول وفى رسالتين بعث بهما إلى القسيس ميلان بتاريخ ٢ مايو ١٦٤٤ و٩ فبراير ١٦٤٥.

وسيظل هيجل مخلصاً للتصوير الذاتى للحرية كما أرساه ديكارت وإن ابتعد عنه قليلاً. وسيظل تصور هيجل مناقضاً تمام التناقض لفلسفة الضرورة التى ألصقوها باسمه مع أنها مرتبطة تاريخياً وتقنياً وحقيقياً باسم الرواقيين الذين وضعوا الإنسان ضمن الانسجام العام للعالم. وكيف يكون هيجل فيلسوف الضرورة والرواقية تقول بإخضاع الحدث إلى عدم التناقض بامتياز؟ صحيح أن هيجل ينفى الاحتمالات والممكنات. لكنه فيلسوف الحرية الذاتية المطلقة وليس فيلسوف الضرورة.

وسيظل هدف هيجل هو دفع الوعى نحوتكوين العام بداخله. إذ إن العام كان قد أقام لفترة طويلة ونتج عن وثبه لا عن التوسط. ومن هيجل فصاعداً ستظل الحرية ناتجة عن تكوين ذاتى وداخلى للوعى وتجدد الحرية الغاية والتوسط،

غاية البحوث وتوسطها فى سياق نشأة (الهدف) تدريجية (التوسط) للعام على أساس الملموس[٣]. ومهمة ما يلى هو أن نبين توسط الحرية المتباين.

ولابد أن أذكر القارئ بأن التصور العملى لهدف البحث فى أعمال هيجل والذى تبناه فى هذا الموضوع المدرسى فى عام ١٧٨٧ حول الدين بين اليونان والرومان[٤] سوف يتواصل فى العرض الذى ألفه حول **بعض مزايا نكتسبها من الكتاب الكلاسيكيين القدماء فى اليونان وروما** . ظل هيجل يحافظ على أن هدف الفيلسوف هو أن يحل مشكلات الحرية بواسطة التنسيق بين المحددات المتعارضة ومن خلال توسط قائد إلى الحقيقة[٦]. وقد رأينا أن هذه الفكرة كانت قد وردت فى مؤلفات وأعمال فلاسفة سابقين على هيجل. لكن يجب أن أشدد على أن هيجل قد عبر عن هذا التصور للمرة الأولى فى أغسطس ١٧٩٧ وفى لحظة كان هيجل يفكر فيها فى أفق جديد[٧]. وبعبارة أخرى كان هناك من الفلاسفة من كان أقرب إلى هيجل من ديكارت وغيره من الفلاسفة الذاتيين الذين سبق أن ذكرتهم فى صورة عابرة.

وبعبارة أدق كان افتراض الحرية كهدف للفلسفة وكهدف يتشكل، كان هذا الافتراض إذن مبذوراً فى فكر شلينج. وقد كتب شلينج رسالة بعث بها إلى صديقه هيجل جاء فيها ما يلى:

«بالنسبة لى إن المبدأ الأعلى لكل فلسفة هو الذات المحض، المطلقة أى الذات بحيث إنها الذات الوحيدة وحيث لا تكون محددة بعد . بالموضوعات وإنما موضوعة بفعل الحرية. إن ألفا أو ميجا كل فلسفة هى الحرية»[٨]. وبالتالى فالحرية هى الوحدة المطلقة التى يجب أن تعلم الفلسفة كما صاغها عمانوئيل كانط «حتى تتعلم كيف تطبق نتائجها الأكثر أهمية على تحديد من الأفكار»[٩].

وفى فرانكفورت (من أول سنة ١٧٩٧ حتى نهاية سنة ١٨٠٠) اكتشف هيجل حدود الفلسفة السائدة حول الحرية الإنسانية منظور إليها من ناحية النزعة الإرادية «الشكلية». ومن ١٧٩٧ فصاعداً ظل هيجل يقول بجواز النزعة «الشكلية» التى تنظر إلى الحرية بوصفها استقلالاً للإرادة عن التاريخ. وقد وضع هيجل

شكلانية الحرية القائمة فى قالب ملموس حيث «اهتم هيجل بدراسة النظام السياسى والقانونى والمالى فى إنجلترا بوصفها المثل الأعلى الأوربى آنذاك لنظام الحكم. وتمخض هذا الاهتمام عن شرح كتبه هيجل على الترجمة الألمانية لكتاب استيورت (STEuart) عن اقتصاد الدولة» وكتبه هيجل فى الفترة من ١٩ فبراير حتى ٦ مايو سنة ١٧٩٩، وبقى هذا الشرح ولم ينشر إلا بعد وفاته بمدة طويلة(١٠).

وأما الحرية الشكلية السابقة فقد كان فى مقدورها أن تتكرر وتتساوى فى الحاضر والمستقبل والماضى دون أن تبين، الحرية فى الدولة الحديثة فى التقيد بخلق المدينة القديمة، وأما الحرية فى تصور فرانكفورت فتحقق المثال فى الزمان. فالقدرة تصوغ محتواه. وبالعكس تتدرج الحرية فى الضرورة التاريخية.

وستظل بعد فرانكفورت هذه الهوية بين الذات وبين الضرورة الزمانية الخيط الذى يربط مجموع أفكار وتصورات هيجل. وهى الهوية التى تقوم بنسخها الذات نفسها حتى لا يهيمن العنصر الضرورى التاريخى.

ففى نص متقدم للغاية لكن معروف للأهمية هو النص الذى يحمل العنوان الشائع «العقل فى التاريخ»(١١) يحلل هيجل تحديد الروح ويقول إن الروح تفكر وإنها فى الوقت نفسه تعنى بنفسها لا أعرف الموضوع إلا من ناحية أنى أعرف نفسى. وأفكر فى الموضوع فأبعث فى نفسى. وبهذا المعنى أكون أنسانا. وأتخلى عن صفتى الحيوانية:

Ich weissvon einem Gegenstande nur, sofern ich darin auch von mir sebbst weiB,m meine Bestimmung darin weiB, das, was ich bin, auch fur mich Cegenstand ist, daB ich nicht BloB dies oder jenes bin, sondern das bin wovon ich weiB. Ich weiB von meinem Gegenstande, und ich weoiB von mir' beides ist nicht zu trennen. Der Geist macht sich also eine bestimmte Vorstellung von sich de wasentlich was seine Natur ist Erkann nur geistig-gen Inhalt haben: ind das Veisige eben ist sen In halt dab sein Interesse Soist es der Ceistige eBder Ceist zu einem Inhalte Kommt: nicht daBer seien Inhalt vorfndet, sondern et macht sich zu sei nem Cegenstsannde, zum Inhalte seiner selbs.(12).

ومن هنا فمحتوى الروح وصفه يعرف نفسه ويعرف شيئاً مغايراً فهو المحتوى الروحى ومحتواها لا يقوم أبداً خارجها. وبالتالى فإنه لا يوجد نهاية غائية خارجية والسبب جوهرى هو أن عنصر الروح هو الروح نفسها. إذن والروح وسط الروح والروح الحرة متناهية. وأما الغاية الخارجية فى الروح اللا متناهية. وأما النهاية الغائية فتحقق لا نهاية الروح متناهية. وهو الأمر المحال فى منطق هيجل. وبالتالى فإن الروح من غاية لا متناهية وحرة فى صورة لا متناهية لأنها تعطى لنفسها عنصرها الخاص لا غيرها. ودون غيرها، ومن ثم فهى تقوم «بجانب نفسها ».

وليس فى مقدورها أن لا تكون بالقرب من نفسها، مرتبطة بنفسها ارتباطاً وثيقاً إلى أبعد الحدود الممكنة والواقعة والضرورية. لذا فإنه من وحى طبيعة الروح نفسها تبقى الروح نفسها دائما عند نفسها. وبعبارة أخرى إنها حرة(١٣).

وأما المادة فمن حيث تخضع إلى قانون الميل أو النزوع إلى الوحدة والتجمع حول نفسها فهى التى تسمح وحدها بأن يقام سؤال النهاية الغائية بالنسبة للروح وبالتالى فإن سؤال النهاية الغائية التى تجرى ضمنها الفلسفة هو سؤال مادى أو سؤال الفلسفة المادية وليس سؤال فلسفة هيجل التى لا تثير سؤال النهاية الغائية للفلسفة. وبعبارة أخرى لا يمكن التطرف إلى النهاية الغائية للفلسفة عند هيجل إلا بوصفها نهاية مادية تنتهى إليها الروح والفلسفة معاً. المادة هى التى تبحث الوحدة والمركز اللذين تملكهما الروح. لأن الروح غاية ومركز ووحدة. وإذا لم تصل المادة إلى نهايتها الغائية فهى تصبح مادة مائلة نحو شىء خارجها.

ومن هنا فإن مجموع عناصر الباب الأول من الدراسة إنما هى مصير مادى للروح المتفلسفة، مصير غير روحى للروح المتفلسفة.مصير مفكوك. ونهاية الفسلفة الغائية إنها نهاية مادية رغماً مما سبق أن معناه فى مقدمة الدراسة من أن الدراسة تبدو شكلية «والكلام حول نهاية الفلسفة حتى ولو كان عميقاً يبعدنا عن محتوى الفلسفة الهيجلية». إلا أن «العقل فى التاريخ» هو أن يبين ـ فى سياق الحدث عن تعيين الروح ـ أن الشكل وثيق الصلة بمحتواها المادى:

Die Natur des Ceistes laBt sich an seinem Vollkommenen Gegensatz erkennen. Wir stellen den Geist der Materie ge genuder. Wie die Schwere die Substanz der Mateie, so mussen wir sagen, ist die Freeiheit die Substanz des Veistes Jedem ist es unmittelbar glaublich, daB Der Ceist auch unter andern Eigenschafter die Freiheit besitze: die philosophie aber lehrt nus, daB alle Eigenschaften des Geistes nur durch die Freiheit bestehenm alle unr Mittlel fur die Freiheit sind, alle nur diese suchen und hervorbringe. Es ist dies eine Er kenntnis der spekulativen Philosphie, deB die Freiheit das einzige Wahrahafte des Geistes sei. Die Materie ist insofern schwer, als in jhr der Trieb nach einem Mittelpunkte ist insofern ist wesentlich zusammengesetztm besteht aus lauter einzelnen Teilen, die alle nach dem Mittelpunkte streben, also jst Keine Einheit in er Matere. Ste besteht aso ein AuBereinader und sucht jhre Einheit' also trchtet sie, sich selbst auFzu-heben, und sucht ihr Gegenteil. Wenn sie, dies erreichte, w"are sie keine Materie mehr, sondern sie w"are als solche ist sie ideell. Der Geist im Gegenteil ist eben dies, in sich den Mittellpunkt zu haden' er strebt auch nach dem Mittelpunkte aber der Mittelpunkt ist er selbst in sich er ist in und bei sich selbst. Die Materie hat ihre Substanz auBer ihr' der Ceist dagegen ist das Beisichselbstsein, und dies eben ist die Friheit. Denn wenn ich abhangig bin, so beziehe jch mich auf ein anderes, das ich nicht bin und kann nicht ohne solch ein "AuBeres sein. Frei bin ich, wenn ich bei mir selbst bin. Wenn des Ceist nach seinem Mittelpunkte strebt, so strebt bin. er, seine Freiheit zu vervollkommnen' und dieses Streben ist ihm wesentlich. Siagt man n"amlich, der Ceist ist, so hat das zun"atigchst den sinn: er ist etwas fertiges. Er ist aber etber etwas T"atiges. Die ist sein Wesen' er ist sein Produkt, und so ist er sein AnFang und auch sein Rnde. Seine Freiheit besteht nicht in einem ruhenden Sein, sondern in einer be- st"andigen Negation dessen, wwas die Freiheit auFzuheben droht. Sich zu produzieren, sich zum Cegenstande seiner selbst zu machen; von sich zu wissen, ist des Gesch"aft Ceistes' so ist er f"ur sich selber. Die nat"urlichen Dinge sind nicht f"ur sich selb' darum sind sie nicht fre(14).

إذن توجد الروح بالقرب من نفسها. تتجه الروح بفعالية ومن خلال نفى بلا نهاية غائية خارجية. تفيد الروح نفسها وبالقرب من نفسها وبنفى فعال. جوهرها فعال، دينامى، سلبى، بحيث إن الحرية، لا تشير إلى حرية قائمة بذاتها وإنما تشير إلى حرية فعالة تعمق بداخلها ولنفسها «بدايتها ونهايتها»(١٥). ومن ثم الروح ليست فى حاجة إلى توسط المادة، إلى توسط النهاية الغائية. ومن ثم لا تحتاج الفلسفة إلى تحديد غايتها. وإنما يحتاج الإنسان لتحديد الغاية فى أثناء

القيام بأعمال فعلية فى تخارج الروح ضمن عملية نفى مستمرة لكل ما يعترض الحرية(١٦).

indem er seine Tribe hemen oder laufen lassen kann, handelt er nach Zwecken, bestimmt sich nach dem Allgeminen. Welcher Zweck ihm gelten soll, hat er zu bestimmen(17).

ومن هنا فالنهاية الغائية التى قد يحددها الإنسان بمضمونه وفى تناقض الميل (TRIEB) الذى ينتمى إلى العلم الحسى على وجه العموم والإنسان بوصفه كائناً طبيعياً غير عقلى. «وفي هذا المستوى الإنسان كالحيوان(١٨) فى الميل الطبيعى. وبالتالى لا توجد غاية الفلسفة إلا فى سياق الباب الثانى فى الدراسة. فهو يشهد ارتفاع الذات إلى الحياة اللامتناهية بوصفها ظاهرة تاريخية محددة. وهذا الارتفاع الخاص بالزمن الحاضر يتعين بصيغتين يقربهما هيجل من «روح الزمن»(١٩).

* * *

المتن الثانى: الحرية فى حالة التحقيق المعرفى

الفقرة (١) معرفة الشىء نفسه

نستخلص مما سبق أن موضوع التفكير أو البحث عند هيجل هو تبيين جوهر الحياة. وقد أصبح ذلك فيما بعد عند هنرى برجسون وكلود برنارد أمراً صعباً للغاية بل صار أمراً محالاً تماماً. ومن هنا أعادت ميتافيزيقا الحياة عند كلودبرنارد وهنرى برجسون إلى الأذهان شبح تحليلات عمانوئيل كانط حول استحالة تبيين جوهر الحياة إلى تبيين محال. أقامت بل أعادت إلى الأذهان الفصل العنصرى التام الذى أقامه فى العصر اليونانى القديم فيثاغورس وأفلاطون وأرسطو واوريبيديس. وتتصل الأنواع الثلاثة فيما بينها اتصالات قياسية حسبما يعبر أرسطو. وفى النهاية يتفرج الفيلسوف حسبما يقول أفلاطون على الحياة دون أن يتدخل فيها. وبالتالى فإننا أمام أحد أمرين: إما الحياة سابقة على التصور، أو أن التصور حيوى، أو أن فهم الحياة هو فهم موضوع خارجى؟

قبل أن يصبح هيجل مربياً فى بيوت الخاصة فى برن وفى أثناء فترة الدراسة فى الجامعة كان هيجل قد حدد سلفاً هدف حياته كما ينبغى أن يكون. وفى أثناء الشهور الأولى من إقامته فى برن يبحث عن فهم أسباب ما آلت إليه الحياة ثم راح يبحث عن أساليب إزالتها لكى يحل محلها هذا الهدف أو هذا المثال الجميل. ولم يجد الأمل إلا فى السلطات التكاملية للعقل. وتيقن أن الجذر الأصلى

لأغراضنا عن المثال اليونانى هو القبول بمبدأ عقلى يتحكم فى الحكم السياسى والاجتماعى.

وهكذا لم ينس هيجل قط فكرته حول مثال الوجود الإنسانى والذى جوهره الحياة كما عاشها الإنسان فى المدن اليونانية عموماً ومدينة أثينا أيام بيريكلس خصوصاً كان هذا هو المثال. أما الواقع الفلسفى فقد كان يسوده الأفق المفتوح منذ عمانوئيل كانط وعلى طول سنة ١٧٩٥ وعرضها. وهى السيادة التى دعمت القناعة بأن حضور سلطان العقل وحقوقه فى الروح كان الإرادة الرئيسية لإعادة تكوين الحياة على نسق هذا المثال اليونانى. وكان يعلم أنه بعمل المتقدمين قد أصبح فى موقع تقويم هذا التحقق اليونانى. وذلك حينما يصفو. كان يعتمد أن الحياة قد تعود فى صورة الكلية بالتطبيق السليم لهذه النظريات ورغماً عن أن همه الأساسى ظل النظر فى الحياة الدنيا إلا أن همه انحرف جزئياً ووقتياً إلى الدار الآخرة. لكن سرعان ما عادت الحياة الدنيا إلى مقدمة التفكير. وذلك فى أثناء فترة فرانكفورت حيث أصبح تصور الحياة جزءاً لا يتجزأ من مجموعة تصورات ميتافلسفية تهدف توحيد التصور ونقيضه ألا وهى تصور الحياة والقدر والحب وإن كانت الحياة المحض هى موضوع التفكير الرئيسى(١٩). وهى لا تنأى تماماً عن المحيط الدينى.

ففى «الإيمان فن» المخطوطة التى كتبها نحو بداية عام ١٧٩٨ بعد التحرير الأول للمخطوطة الأخرى يبدأ هيجل بتعريف الإيمان بأنه الصيغة التى توحد النقائض فى التمثيل. «التوحيد نشاط. وهذا النشاط المنكسر بوصفه موضوعاً هو موضوع الإيمان»(٢٠). والتوحيد هنا يختلف جذرياً عن التركيب الذى ساد مشهد الفلسفة المثالية الألمانية. لأن التركيب ـ كما يرى عمانوئيل كانط ـ هو الفعل الذى يضيف التمثيليات إلى البعض الآخر ثم يفهم ويدرك ويلتقط التنوع فى المعرفة. وعلى كل المستويات يقود هذا التركيب على طريقة عمانوئيل إلى «التمثيل» وينحرف بنا عن «التصور» وسوف يبين الفصل الثالث الاعتراض الرئيس الذى يوجهه هيجل للوحدة التمثيلية التى تقدمها الأديان وفلسفة كانط على حد سواء.

إلا أنه يجب أن نشدد هنا على أن النقيضة الموحدة أو وحدة النقيضة فى مرحلة من مراحل تطور هيجل الروحى هى وحدة الحياة وليس من أفق القدر أو الحب. فقد كتب هيجل الشاب يقول إن مهمته هى إزالة الحاضر القائم بين الحياة والنظرية، بين الثقة والحس، بين الوعى والواقع المنتج، بين الرغبة وإشباعها.

وهى المهمة التى حددها فى فترة فرانكفورت وقادته إلى تصور «الكلية المعاشة» وتصور «اللاانكسار» أو اللاتفكير. وهى الفترة التى مال فيها إلى نوع من أنواع التصور. فالحياة تزيح وتفضى وتنحى التصور من طريقها[٢٢]. وهى إذ لا توجد تعد نفسها ضمن تصور هو صورة من صور الغربة عن النفس[٢٣]، عن غيبة الحياة عن نفسها. إن الحياة نصف تصور أو شبه لا تصور وبالتالى فهى جزء من الانعكاس، الانكسار، التفكير المشوه الذى يعاكس تفكيراً مشوهاً معاكساً وهكذا دواليك دون توقف عند نقطة بعينها. مما يحيلها إلى لحظة معينة من لحظات تقدم اللامتناهى الذى يدفع حدوده باستمرار ويؤجل الوصول إلى آخر الخط. إن الحياة علامة دالة على اللامتناهى الفاسد أو الزائف، الذى لا يبلغ الفيلسوف.

إلا أن سبب عجز الفيلسوف عن بلوغ غايته هو الديانة اليهودية وفلسفة عمانوئيل كانط. إنهما هما اللتان تبقيان على التعارض بين الحياة والتصور. وذلك فى الحدود الضيقة لتكوين الانعكاس (الانكسار). وقد كتب هيجل حول موقف المسيح أمام الشريعة والأخلاق قائلاً إن الوجود يرتفع فوق الانفصال وإنه حياة[٢٤]. وفى ضوء المسيحية يتم توحيد ثم إكمال الانفصال اليهودى. ومن ثم «فإنه فى الكائن المتفكر فيه أعاد نوح بناء العالم الممزق[٢٥]، أى أنه أعاد بناء العالم فى كائن بلا حياة[٢٦] والفعل الأول الذى صار به إبراهيم أباً لأمة كان فعل الانفصال الذى يمزق روابط الحياة[٢٧].

وهذا الانفصال فى الحياة اليهودية بين الحياة والتصور، بين الوجود والنقد، بين العالم والتفكير، لم يبرح مكانة إلا لتحل وحدة ميتة[٢٨] من الواقع المنتج المثال: والواقع والمثال ليسا واقعين ميتين. إنما هما حد. إنهما ليسا شيئا[٢٩] بل

هما كائنات فى قطيعة «لامتناهية»[٣٠]. ومن هنا يرى الاله اليهودى أن هذا الانفصال بين الحياة والتصور علامة على «الاغتراب»[٣١]. وبالتالى فحياة اليهودى تخارج بلا تدفق بين الحياة والتسور يسلم اليهودى للانفصال ويجعله غريباً عن نفسه. وذلك بصرف النظر عن «التخارج المتداخل» لأن الاغتراب اليهودى لا يسمح بعودة الإنسان اليهودى إلى نفسه. ومن ثم الاغتراب يعطل حركة الانكسار (الإنعكاس) ويقبلها. إلا أن هذه النماذج تسمح بوضع غاية خارجية «وإن لم يكن شيئاً» قائما لنفسه ويرضى عن نفسه[٣٢]. لذا لم تؤد النار التى نقلها الإله إلى الشعب اليهودى إلى نشأة «لهب الحياة»[٣٣].

واغتراب التصور فى الحياة هى السمة المميزة للديانة اليهودية خصوصاً وللفكر الإنسانى منذ نشأته وحتى فلسفة عمانوئيل كانط ـ وأما مع هيجل وبداية القرن التاسع عشر فقد تم التوصل بينهما فى «تداخل متخارج» أو فى ««خارج متداخل».

وقد كان اكتشاف هيجل الشاب للحياة معاصراً لتحول الحياة إلى نهاية غائية لم تعد مفروضة فرضاً من الخارج وإنما صارت إلى تنظيم الداخلى للكائن الحى. إنها فترة تنظيم الكلية من ناحية الغائية. لأن الدلالة لا تنفصل عن البنية. والعكس بالعكس وهى الفكرة نفسها التى توجه التصور الهيجلى للنظام المغلق ـ المفتوح فى مؤلفات هيجل الكهل. وسنرى فى الباب الثانى كيف أن الفلسفة منتج منظم كل شىء فيها غاية وكل شىء فيها واسطة فى اتساق بين اللحظات كافة دون تمييز. لذا فالنسق والمنظومة حجة من حق الحياة وليست حجة ضد الحياة.

ركز هيجل الشاب على الطابق السفلى للحياة. لكن القوة التوحيدية التى تتمتع بها الحياة لا علاقة لها بالنزعة البيولوجية العلمية الوضعية الساذجة. فجدل الحياة ينطبق على الحب الإنسانى والخطيئة والعقاب والإبداع الفنى والوجود السياسى والنمو النباتى وتناسل الحيوانات. وفى نسق هيجل الكهل ستظل الحياة الكلية تدل على تصورات ميتا فلسفية حيث ستمثل اللحظة الأولى من لحظات العملية الميتافلسفية الفكرية التى لحظتها الثانية تتكون من المعرفة أما الفكرة الثالثة فهى الفكرة المطلقة. إذن ستمثل الحياة فى فلسفة هيجل الكهل

اللحظة الأولى الميتا فلسفية فى تطابق الموضوع والتصور. مجموع مسار المنهج المطلق اللاحق يفترض الهوية الأولى الميتا فلسفية التى تضيفها مطابقة الحقيقة والتصور وتحققها فترة الحياة. وسيكون واضحاً أن الحياة لا تشير فقط كتصور إلى تخارج المعرفة وموضوعيتها وإنما الحياة المتطابقة هى الحياة الذاتية التى تعطيها لنفسها. وبالتالى فإن الفكرة الميتا فلسفية الأولى هى الحياة:

So ist die Idee serstlis das Leben' der Begreff, derunier - schieden von seiner Objekitviat einfach in sich seine Objek - tivitat durchdringt und als Selbstzweck an ihr sein Mittle hat und sie als sein Mittle setzt, aber in diesem Mittle immanent und darin der realisierte mit sich identische zweck ist. - Diese Idee hat um ihrer Umittelbarkeit willen die Einzelbeit zur Form Existenz. Aber die Reflexion ihres absoluten Prozsses in sich selbst ist das Aufheben dieser unmittelbaren Einzelheit; dasurch macht der Begriff, der in ihr als Allgemeinheit das Innere ist, die Auberlickeit zur Allgemeinheit oder seine Objektivitat als Gleicheit mit sich selbst(24).

لكن الحياة كأساس ميتا فلسفى إنما هو الأساس المباشر والمتفرد. لذا كان ضرورياً أن أتطرق ـ فعلت ذلك فيما يتلو من تحليل ـ المنهج المطلق ـ إلى قضية التخارج المنفرد للشمول الداخلى للتصور حيث يضع التصور موضوعيته الخارجية المتفردة كمساواة داخلية شاملة، كلية بينها وبين نفسها.

إذن تجاوز فكرة الحياة الفلسفة لأنها تحقق الهوية الميتا فلسفية بين الهوية التصورية وبين الاختلاف الموضوع. صحيح أنه إذا كانت الفلسفة لا تحتوى على غير الأشكال الفكرية الخالية من أى تمييز موضوعى فكرى أو حيوى فإنه من المحال أن نثير قضية الميتافلسفة. وهى تثار لأن الحياة هى الافتراض المباشر والفكرة الأولى التى تصونها الفلسفة. وبعبارة أخرى لا يوجد عند هيجل من ناحية ثانية الحياة أو الفلسفة التطبيقية وإنما هو ساوى بين التصور والحياة، وافترض التصور افتراضًا مباشرًا حول علم الروح الذاتية وعلم الروح المحض نظرية الوجود، والجوهر بمعنى أن النقد الذاتى هو حقيقة الوجود، والجوهر وبالتالى فإن التصور الذاتى يفترض افتراضاً مباشراً مغايراً تمام المغايرة جوهره التصور الملموس فى مصير الروح الذاتية وفى عملية الوجود والجوهر ثم التصور(٢٥).

وكما أنه يجب أن نعتبر الهوية بين هوية التصور والاختلاف الموضوعى اعتباراً أولياً ضمن ميتافلسفية مباشرة يجب أن نترك فكرة الحياة ونعرضها فى هذا التعيين الذى فى الحياة. حتى لا يكون النظر إليها نظراً إلى شىء فارغ بلا تعين أو تحديد(٣٦). وما يجب أن نلحظه أن فكرة الحياة المقصودة في سياق الميتافلسفية هى الحياة المنطقية التى هى لا حياة طبيعية أو روحية. إنها «الحياة المحض» كما سبق أن قال هيجل الشاب. وتسقط الحياة الطبيعية الحياة المحض فى التخارج حيث شرطها الطبيعى غير العضوى(٣٧).

وتفترض الفلسفة افتراضين لكن متكاملين هما افتراض التصور الذاتى وافتراض التصور الموضوعى ولا يميل التصور إلا إذا صار إلى «نفس الحياة» نفسها إنه الميل الذى يوسط واقعة من خلال الموضوعية(٣٨).

وبالتالى لا يجب أن تخلط بين الحياة الروحية التى تدرسها علوم النفس والأنثروبولوجيا وغيرها من العلوم الظاهرية. فقط الحياة الروحية الحياة أمام الروح وتضع الحياة وضعاً شيئياً.

وباختصار حقيقة الوحدة الروحية بين الروح والحياة هى الانفصال بين الروح والحياة فى سياق تخارج «طبيعى». تقف الروح أمام الحياة وقوفاً تعارضياً إذن تبدو الحياة وسيلة الروح من ناحية والفرد الحيوى من ناحية أخرى والمثال - الجمال من ناحية ثالثة. وهذه الجوانب الثلاثة: الحياة واسطة الروح، الحياة الحيوية، الحياة مثال، هذه الجوانب الثلاثة جميعاً لا تصل فكرة الحياة بنفسها. وذلك لأن فكرة الحياة نفسها حرة من هذه الموضوعية المفترضة والشارطة بما أنها حرة تربطها بالذاتية(٣٩).

إذن الحياة هى الرابطة والكلية المطلقة والكونية والموضوع. إنها الشمول المطلق. وذلك فى ذاتها ولذاتها، والحياة هى الشىء نفسه الذى على الفيلسوف أن يعرفه. إنها الحياة اللامتناهية.

***

الفقرة (٢): المنهج المطلق

وهو المنهج الفلسفى. وهو مطلق لأنه يخلو من الفروض من بدايته حتى نهايته. وهو لا متناه يتوسط المنهج الاستقرائى والمنهج الاستنباطى المتناهيين.

يدل المعنى الاشتقاقى اليونانى القديم الأصلى للفظ منهج على الطريق الذى قد يؤدى إلى الغرض المطلوب بعد تجاوز أو التخبط فى المصاعب والعقبات. ولم يتشكل التشكيل الحالى إلا ابتداء من عصر النهضة. وضع علماء المنطق المحدثون المنهج كجزء من أجزاء المنطق يقوم بتقصى أو تحديد أو تشييد طائفة من القواعد العامة المصاغة صياغة دقيقة لأجل الوصول إلى الحقيقة فى العلم.

وتمت الخطوة الحاسمة على طريق تكوين المنهج فى القرن السابع عشر وأصبح يدل على فن التنظيم الصحيح لسلسلة من الأفكار العديدة إما من أجل الكشف عن الحقيقة أو من أجل البرهنة عليها للغير، ويسمى المنهج الأول بمنهج التحليل أو منهج الحل أو منهج الاختراع. ويسمى الثانى بمنهج التركيب أو التأليف أو المذهب.

وأضاف علماء المنطق إلى هذا النوع من المنهج منهج الوقائع والقوانين. أى أنهم أضافوا إلى المنهج الرياضى الاستدلالى، المنهج التجريبى أو التاريخ. وأصبح الكلام يدور أيضا حول الفيزياء والعلوم الاجتماعية لإضافة الحديث عن الرياضيات والهندسة. وكان المنهج الاستدلالى والمنهج التجريبى قد تكونا فى

القرن السابع عشر فى ضوء أن المنهج هو الطريق الذى قد يؤدى إلى الكشف عن الحقيقة فى العلوم بواسطة طائفة من القواعد العامة.

وقد نشأت مشكلة المنهج الحديث فى ضوء أزمة نمو العلم فى القرن السابع عشر وأثمرت أزمة نمو العلم الترييض التدريجى للفيزياء والتحول من العلم الأرسطى والوسيطى إلى العلم الحديث. ولم يصبح المنهج مشكلة فى أول تاريخ العلم الحديث وإنما فى آخر تجلياته العظيمة. وبالتالى لم تنشأ مشكلة المنهج بمعزل عن ظاهرة المنهج نفسه. وبالتالى أيضاً لا يوجد منهج مرسوم من قبل بطريقة نظرية مقصودة وإنما هو نوع من السير التلقائى للعقل لم تتحدد قواعده تحديداً مسبقاً. فقد كتب رينيه دكارت «خطاب فى المنهج» ليس قبل وإنما بعد عمله العلمى واختتم عمانوئيل كانط نقد العقل الخالص بالحديث عن المنهج واختتم هيجل علم المنطق بالبحث فى المنهج.

وتبعاً لاختلاف العلوم تختلف المناهج. ولكنها قد ترد إلى منهاجين أساسيين هما الاستدلال والتجريب بالإضافة إلى منهج الاسترداد فى العلوم الاجتماعية. والعلم الباحث فى هذه المناهج الثلاثة بحثاً مخصوصاً هو علم المنهج.

ولا يمكن تدريس المناهج تدريساً نظرياً عاماً كقواعد مجردة نفرضها على الباحث أو العالم بعد أن يكون قد سار عليها. وإنما يتكون المنهج داخل المعمل أو المختبر حيث الاتصال المباشر بالوقائع والتجارب العلمية. ولا يتم تعلم العمليات إلا فى المعامل. ويشتبك المجرب بمشاكل الطبيعة. والتعاليم النافعة هى تلك الصادرة عن التفاصيل الخاصة بالممارسة التجريبية فى علم معين. وهذه التعاليم نفسها النافعة ليست واجبة التنفيذ فيما بعد. باختصار المنهج رهين البحث، وليس العكس، لأنه لا توجد قواعد مطلقة. ولا تتقدم العلوم إلا بالأفكار الجديدة وبالقوة المبدعة للعالم والباحث. أما من حاول أن يقدم تعاليم مطلقة واجبة الاتباع فى البحث فلم ينفع فى تقدم العلوم. بل ربما ساعد على تأخير مسيرة العلم.

وحينما يخوض الباحث فى عمله فإنه يخوضه بخليط من التعاليم والقواعد غير القابلة للتطبيق لا منهج مسبق دقيق. وثانياً ليس مفروضاً على الباحث أن

يبنى فى ذهنه سلفاً منهجاً معيناً يسير وفقاله فى أبحاثه. وثالثاً، تختلف المناهج باختلاف العلوم لأن الفيزياء ليست الكيمياء والكيمياء ليست علم الأحياء وعلم الأحياء ليس الرياضيات وهكذا ليس هناك ما يمكن أن نطلق عليه صفة المنهج الواحد الموحد للبحث فى العلوم كلها أو فى طائفة منه. هذا وإن كان هناك روابط بين الميادين المختلفة للعلم.

إذن ليس هناك منهج مسبق لأن المناهج ليست أشياء ثابتة بل هى تتقيد بمقتضيات العلم وأدواته. وهى تتعدل باستمرار لتتغير بمطالب العلم المتجدد. ولا يوجد منهج لا يفقد فى النهاية خصوبته الأولى. والتطبيق فى اختلاف باستمرار.

،مع هذا فإن هناك وحدة تربط بين مختلف المناهج والعلوم والأبحاث. وهى وحدة البحث عن الحقيقة وامتلاكها، أدوات المعرفة والمعرفة المنتجة، ملكات المعرفة والمعرفة المنتجة، عمليات المعرفة والمعرفة المنتجة. هذه الوحدة لا تتم إلى فى ضوء المنهج مرآة للموضوع أو صورة الظاهرة وهى الظاهرة التى تحمل معها حركة وجود نفسها. وليس اعتبار المنهج مرآة الموضوع ما يدل على أن المنهج يعتمد «الحس المشترك». فالحس المشترك هو أسهل المناهج وأيسرها. منهجاً بالمعنى الدقيق لكلمة منهج أو هو منهج يلجأ إلى من يقنع بالحياة والعصر وما فيه من فلسفة دون أن يحاول أن يفهمها أو يفسرها. ولهذا فليس عليه سوى أن يقرأ نقد الفلسفة. أما الفلسفة فلا يعبأ بها الكثير أو القليل. ويكفيه أن يقرأ المقدمات المعتادة.. «وهذا هو طريق رجال التاريخ ويمكن اجتيازه بثبات النوم»[٤٠] وليس الحدس منهجاً. ذلك الحدس «الذى يأخذ به الرومانتيكيون وأشباه المثاليين»[٤١]. ولم تكن عواطف وأحاسيس «يعقوبى» أحد المفكرين الألمان المعاصرين لهيجل، أقول إن أحساسيه «لا تجهد نفسها فى السير خطوة واحدة، وإنما تجد نفسها دفعة واحدة أمام الحقيقة ذاتها وجهاً لوجه»[٤٢]. وأخيراً يختلف منهج الفيلسوف عن منهج العلوم والرياضيات اختلافاً يكاد أن يكون تاماً. «والحق أن الفلسفة إذا أريد لها أن تكون معرفة منظمة فينبغى عليها ألا تستعير منهجها من علم آخر، بل لابد أن ينبع من صميم موضوعها ذاته»[٤٣].

إذن لا ينفصل المنهج عن موضوع المنهج. بل المنهج نفسه هو روح الموضوع. ووراء المناهج كلها وحدة الموضوع. والأمر يتوقف على الموضوع الذى يشتغل فيه الباحث.

واشتهر رينيه ديكارت شهرة عالمية بأنه الفيلسوف الذى اخترع تصور المنهج[٤٤]. إلا أن تصور ديكارت للمنهج قد تحول على أيدى هيجل إلى منهج للفهم وحسب ودون أن يتجاوز فهم[٤٥] موضوع من الموضوعات. ورأى هيجل أن تصور ديكارت للمنهج «بلا جدوى»[٤٦] على الإطلاق. لأن مقال فى المنهج هو فى جوهره مقال فى منهج الفهم الفيزيائى. وأما مقال هيجل فى المنهج فهو فى جوهره مقال فى منهج الروح. ومنهج الروح لا ينفى صلاحية الفيزياء والرياضيات وإنما يحد هذه الصلاحية حداً نظرياً يجاوز حدود الفيزياء والرياضيات. ويقول هيجل فى مقاله عن الحق الطبيعى إن المثال الباهر والدال على الحرية المنتجة فى المعرفة هو مثال «التطور الخاص والحر والعلمى للهندسة»[٤٧]. وقد ظل تحول الفلسفة من مرحلة التحسس إلى مرحلة العلم الواثق من أفلاطون إلى عمانوئيل كانط تحولاً مؤسساً على احتذاء الشكل الإقليدى فى العلم. وذلك كان فى هندسة إقليدس من منطق نبيل.

وقد وجّه هيجل فى أعماله بعد مرحلة فرانكفورت وفى مقدمة ظاهريات الروح نقداً حاداً لطبيعة الفهم الرياضى. وقد انتهى إلى رفض النزعة الشكلية والخارجية والإعتباطية التى تنزع إليها الرياضيات. وقد قام النقد على أن المنهج المطلق لا يسبق الوضع الذاتى للمحتوى[٤٨]، أى أن المنهج لا يسبق موضوع المنهج. كما كان هيجل قد وجه النقد نفسه عامين قبل صدور ظواهريات الروح وذلك فى مخطوطة منظومة عامى ١٨٠٤ ـ ١٨٠٥، ودقق هيجل وقال إن معنى المعرفة هو الفعل المطلق وإن هذا المعنى فى التساوى ليس كاملاً. لأن الهندسة تبنى وتستنبط النتائج من المقدمات فى صورة لا يعبأ فيها المحتوى بالشكل ولا يهتم فيها الشكل بالمحتوى[٤٩].

على هذا فقد ظل المحور الرئيسى الذى يدور حوله منطق هيجل الكبير والصغير. الأول والنهائى، كما هو. ظل المحور هو المنهج المطلق، أى عرض

الحركة المحايثة للمحتوى كما قد نتخيل. يقصد هيجل بالمنهج المطلق أن شكل الفكر يحايث المحتوى. وهذا ما تحقق عامين تقريبا قبل إنشاء هيجل الأول عمود أو ركن رئيسى من أركان فلسفته، أى أنه حقق ذلك فى منطق عامى ١٨٠٤ - ١٨٠٥ قبل صدور **ظاهريات الروح**.

وهكذا فإن توكيد هيجل فى مقاله عن **الحق الطبيعى** حول أن الهندسة هى النموذج المنهجى بامتياز قد يثير الدهشة. والواقع إن هم هيجل فى **الحق الطبيعى** وقبل صدور **ظاهريات الروح** بقليل هو إكمال تحرير الفلسفة من قيود النموذج الرياضى. وكان عمانوئيل كانط قد استهل هذا التحرير. لكنه تردد. يسلم كانط فى القسم الأول من نقد **العقل المحض والاستعمال العقائدى فى النظرية المتعالية للمنهج** بأن الرياضيات هى المثال الأعظم الدال على العقلانية، وهو المثال الذى تريد أن تقلده الفلسفة لتصير منهجية أو علمية كما أصبحت الرياضيات. إذن أثار كانط سؤالاً. وهذا السؤال يقول: هل يقود المنهج الذى أدى إلى اليقين الضرورى فى علم الرياضيات إلى اليقين نفسه فى العقل الخاص الفلسفى(٥٠)؟ وسيظل جواب كانط هو الفصل. ولم يربط بين اليقين الفلسفى واليقين الرياضى. ذلك أن المعرفة الفلسفية يتوسل فيها العقل بالتصورات(٥٢).

كان **نقد العقل الخالص** بداية أساسية وحاسمة على طريق تحرير العقل الفلسفى من قيود وضوابط وقوانين اليقين الرياضى وبالطريقة نفسها شدد هيجل منذ مقاومة **ظواهريات الروح** على الفصل بين اليقين الرياضى وبين اليقين الفلسفي. وذلك على أساس أن الدليل لا يدلل على ما هو قائم وإنما على فعل يخرج من الشىء نفسه(٥٣). وذلك على أساس أن فعل المعرفة الفلسفية يحتوى أولا على حركتين خاصتين من حركات إدخال الشىء وجوده الخارجى، وبالتالى فإن المعرفة الفلسفية تفوق المعرفة الرياضية لأن المعرفة الرياضية لا تدرك إلا جانباً واحداً من جوانب الشىء، إنها معرفة تجريدية فى تصور هيجل. لا تنظر إلا إلى جانب واحد من الشىء. والرياضيات من هذا المنطق تناسب منطق رجل الشارع لا رجل الفلسفة «لأن الناس فى حياتهم اليومية يمارسون أعظم لون من ألوان التجريد، لأنهم لا يركزون إلا على جانب واحد فقط من

جوانب الواقع الحى متعدد الزوايا. خذ مثلاً مشهد شاب وسيم يساق إلى المقصلة بين جمع غفير من الناس تجد النساء لا يرون منه إلا وسامته التى يأسفون لضياعها بينما يرى الشيوخ فيه مثلا من أمثلة الرقاعة والخلاعة، فى الوقت الذى لا يجد فيه رجال الدين إلا شابا ارتكب جرما يجب أن يحاسب عليه ومن ثم يكون إعدامه جزاءً وفاقاً لما قدمته يداه. هؤلاء جميعاً مفكرون تجريديون لأنهم يقطعون الواقع أمامهم إلى شرائح معزولة ويجعلون منها موضوعات لتفكيرهم وهم بذلك يبتعدون عن الوجود الحى الذى يريدون فهمه»[٥٤]. وفى دائرة المعارف الفلسفية وضع هيجل المعرفة الرياضية وضعاً يجل منها صورة للفكرة[٥٥] التى تستطيع أن تربط بين مختلف قضاياها الأساسية تبعاً لمتطلبات «الرياضيات الفلسفية»[٥٦]. وهذا العلم بلا أدنى شك هو أصعب العلوم جميعاً[٥٧]. لأن يعقلن العقل. وعليه أن يعرف معرفة تصورية تخوض فى ما تشتقه علوم الرياضيات من محددات مفروضة أو مفترضة على سبيل الفهم[٥٨]. وبالتالى فقد يؤسس التصور لوعى محدد أو أدق. وذلك بمبادئ الفهم والنظام والضرورة كما يبين من عمليات علم الحساب وقضاياه إلا أن إدخال الهندسة فى منظومة فلسفية أو عقلية أو نظرية يمد الهندسة بحدود الفهم دون أن يتعداه إلى التصور[٦٠]. وبالتالى فإن معارضة هيجل للفيزياء الرياضية والميكانيكا الكلاسيكية والطريقة الإقليدية (نسبة لإقليدس) فى صياغة القضايا المبدئية والحدود والتعريفات والمسلمات والبديهيات والأوليات، أقول إن معارضة هيجل لذلك لا تعنى أن الفهم الرياضى فى حدوده يمارس حقوقاً طبيعية وعلمية خاصة. كما أنها لا تعنى أن العقل المطلق يقيم فى بيته وفى كليته الملموسة مهما تنوعت تموجاته أو حدوده أو صيغته طالما ظلت فى حدودها الذاتية. وبالتالى فإن كل جانب من جوانب الفلسفة قادر على أن يصبح علماً قائماً بذاته[٦١]. والعكس صحيح. يظل العقل المطلق يربط ربطاً حميماً بين الهوية (التماثل) وبين الاختلاف. ويظل يقيم فى بيته وفى الكلية الملموسة مهما تنوعت تموجاته وحدوده وصيغته واختلفت مع نفسها. فالعقل المطلق ينمو نمواً مباشراً أو يتخارج فى الوقت نفسه فى صورة قائمة بذاتها ومكتملة[٦٢].

ومن ثم سيتأكد التفسير النظرى وسيكون فى مقدور علم ما أن يصبح علماً خاصاً وفريداً ومستقلاً عن العلوم الأخرى بمنهج خاص دون التجريد أو التفكير. وسيتأكد أن هذا التفسير تبرير للحظة من لحظات العمل النظرى. وهذا التبرير وذاك التفسير يقومان على نفى الصفة العامة للرياضيات وعلى تأكيد عملها الخاص الذى لا يكف عن الدوران والحيرة بين اختلاف الموضوع وتجريده.

* * *

الفقرة (٣): تكوين المنهج المطلق

نستخلص مما سبق أن تنظيم الفلسفة يقتضى استعارة منهجها من العلوم غير الفلسفية الرياضية والطبيعية أساساً. كما يقتضى تنظيم المعرفة الفلسفية النفى التام للمنهج على طريقة يعقوبى الحدسية وغيرها من طرائق الرومانتيكيين وغير الفلاسفة المحترفين. وعلى من يريد إعادة تنظيم المعرفة الفلسفية أيضاً أن يعتمد أسلوب الاستدلال وليس الحدس. لكن عليه أن يستبعد الاستدلال الذى يخرج من الشىء نفسه وعليه دون أن ينفذ إليه تمام النفاذ. تدرس العلوم التجريبية موضوعاتها بأسلوب خاص بها. وتدرس الرياضيات موضوعاتها التجريدية بأسلوبها الخاص أيضا. وأما الفلسفة فمنهجها خاص وعام فى آنات متقاربة ومتباعدة. إنه المنهج المطلق الذى يجعل من التحليل التجريبى ومن التأليف الرياضى خطوتين من خطوات سيره العام والأشمل.

استعراض خط سير المنهج المطلق سيبين كيف أن الفكرة الوسيطة أو الفكرة الميتافلسفية فى طريقها إلى تحقيق نفسها تربط بين الخاص وبين العام.

ليس هناك فلسفة عند هيجل إلا إذا كان هناك هدف التوحيد ونية الربط بين لحظتى الثنائية حيث تتعارض الوحدة مع نفسها. وقد كتب هيجل يقول إن الميتافيزيقا خصوصا تلك التى كانت تحد نفسها فى حدود تصورات الفهم الثابت دون أن ترتفع إلى النظرى وإلى طبيعة التصور والفكرة، إذن كتب هيجل يقول إن

الميتافيزيقا هذه كانت قد حددت لنفسها هدفاً هو معرفة الحقيقة. وكانت تفحص موضوعاتها وتسأل ما إذا كانت موضوعات حقيقية، جواهر أم ظواهر[٦٣]. وبهذا المعنى كان للميتافيزيقا هدف قبل هيجل. وكان تحديد هذا الهدف السبب فى الفصل بين التوسط والهدف. ويرجع الفضل إلى عمانوئيل كانط فى أنه أزال الهدف والحقيقة معاً دون تمييز. وكان يقصد إزالة الفصل بين الحقيقة وحركة ولادتها وتكوينها.

لكن حدود كانظ فى هذا السياق بعينه أن كانط لا يصل إلى نقد «معرفة» الحقيقة التى تحتوى بداخلها على الانفصال بين اليقين الذاتى والحقيقة الموضوعية ومهمة «تكوين المنهج المطلق» هنا هو أن يبين مصير هذا الانفصال وذلك الاتصال بين الىقين الذاتى وبين الحقيقة الموضوعية.

ويقوم تكوين المنهج المطلق على أن هوية التصور مع نفسه ومع الواقع، أى أن فكرة الحقيقة، موضوعية أولا موضع بحث فكرى وليس الفكر نفسه. وإذن فالحقيقة موضع ميل ذاتى وفكرة نظرية محض. وفى هذا السياق، أى فى سياق المعرفة فى معناها الحصرى. لم تتخل بعد الفلسفة عن اسمها «محبة الحكمة» حيث إنها فى سياق المنهج بحث عن المعرفة لا امتلاك لها. وذلك لأن الفلسفة أولاً ميل (TRIEB) نحو المعرفة ليس فى المعنى السيكولوجى وإنما فى معناها المنطقى والنظرى والتى تتوسطها حركة التصور ووساطة التصور، لأن الفكرة الذاتية أولاً هى التناقض بداخل التصور والذى يقوم على وضع الذات موضع الموضوع وعلى وضع الذات موضع الواقع دون أن يصير الموضوع إلى شىء مغاير للذات، مستقل عنها أو دون أن يمتلك الاختلاف بين الذات وبين الذات فى الوقت نفسه، التحديدالجوهرى للتنوع والوجود هنا اللامبالى[٦٤]. وهكذا فإن الفكرة الذاتية هى أولاً التناقض بين التصور الموضوع وبين التصور الذات. من ناحية يضع التصور نفسه موضع الموضوع المعارض أو المواجه لنفسه. ومن ناحية ثانية ليس التصور الموضوع موضع الموضوع مغايراً للتصور وإنما هو التصور نفسه أو هو لحظة من لحظات التفريق الذاتى للتصور. وباختصار تعبر الفكرة

الذاتية أولاً عن التناقض الداخلى للحقيقى دون أن تحل هذا التناقض. وإذا كان لابد أن يحل «الميل» هذا التناقض فعليه أن «يجاوز ذاتيتة الخاصة»(٦٥). من ناحية عليه أن يحافظ على ذاتيته الخاصة. ومن ناحية ثانية عليه أن يبقى شكله الذاتى وأن يحويه العالم(٦٦). وأخيراً، عليه أن يرفع الشكل الذاتى والخاص والمحتوى الموضوعى إلى الوحدة التى تفترضها الذاتية. وهذه الذاتية «هى الهوية القائمة على أساس التعارض بين الشكل ونفسه. وهى الهوية التى حددت على أنها لا تعبأ بالشكل وتختلف عنه وأنها إذن المحتوى»(٦٧).

ومن ثم فإن الميل الذاتى نحو الحقيقى يبنى معرفة حقيقية لكن نظرية. وذلك لأن الشكل لا يعبأ بالمحتوى والذاتية لا تعبأ بالموضوعية والهوية لا تعبأ بالاختلاف وبالتالى تمثل الذاتية فى المعرفة نحو وضع الحقيقة وضعاً ذاتياً هو وضع «التصور الذاتى، فى المعرفة»(٦٨)، أى فى موضوع المعرفة. وذلك دون أن يأخذ فى عين الاعتبار القيمة الموضوعية للمعرفة.

والشكل المنطقى لهذه المعرفة الذاتية هو الصلة التى تربط الحكم بالتصور فى حكم تصورى (BEGRIFF - URTEILS). والغريب أن هذا الحكم التصورى يتميز بميزة أنه حكم موضوعى حقيقى أو بأنه حقيقة الحكم على وجه العموم. يتطابق الموضوع والمحمول ويحتويان على المحتوى نفسه. وهذا المحتوى نفسه هو العموم الملموس الموضوع والذى يحتوى حقا على اللحظتين(٦٩)، على لحظة العموم ولحظة المفرد. إذن فإنه فى الحكم التصورى فقط يكون العموم نفسه ونقيضه. لأن العموم ليس عموماً إلا إذا كان وحدة الجمع والمفرد.

غير أن هيجل يكتب ويقول إن الحكم التصورى بين نفسه كحكم شكلى مر أحكام الحقيقة(٧٠). وبالتالى فالحكم الشكلى يبين شكل الحقيقة لا محتواها. لأنه يحتوى على الشكل البسيط الذى يصل فى الفهم الخارجى بين الموضوع والمحمول.

وهكذا فالبحث فى المعرفة أنما هو محتوى البحث عن الفكرة بوصفها غاية التفلسف الذاتية، وبعبارة أخرى، بوصفها الصلة الخارجية التى تربط الواقع بالتصور فى المعرفة.

وسنرى فيما بعد أن خصيصة المنهج التركيبى الحاسمة هى إقامة خارجية بين الواقع والتصور. ورغما عما يقال وقيل إن هيجل فيلسوف التركيب فإن التركيب عنده وحينما ينظر إليه فى معزل عن أى شىء آخر فهو يفى دوما «الوحدة بين عناصر منفصلة أصلاً ومرتبطة فرعاً برباط خارجى»(٧١). وسوف يبين فى هذا السياق أن المعرفة التركيبية هى المعرفة التى تحافظ على الطابع المتناهى للفكر. وذلك فى هدفها المتحقق. لم تصل فى متناهيتها إلى الحقيقة المقصودة. وباختصار، فالمعرفة التركيبية فى حقيقتها لم تصل إلى الحقيقة(٧٢). لذلك فالحقيقة أو وحدة التصور والواقع ليست محتوى المعرفة التركيبية. وبعبارة أخرى، ليست المعرفة التركيبية هى المعرفة النظرية الفلسفية الحقيقية وإنما هى خطوة عابرة على طريق وصول المتفلسف إلى هدفه.

وهذه الخطوة العابرة التى مرت عليها الفلسفة الحديثة أحالت الحقيقة إلى متناه أو إلى غاية متناهية تبحث عنها المعرفة وليس النظرية. فى وجهة النظر هذه يحمل الموضوع «شيئية فى ذاته» غير معروفة وقابعة وراء المعرفة. وهذه الشيئية ينظر إليها بوصفها ما ورائيا مطلقاً بالنسبة للمعرفة(٧٣). وبعبارة أخرى، تقوم فكرة غاية المعرفة على أن الغاية قائمة فى ذاتها وعلى أنها مجهولة وعلى أنها تجاوز المعرفة أصلاً بحيث يصير من المحال على المعرفة أن تصل إلى هدفها المنشود.

هذا فيما يتصل بالمعرفة لا فيما يتصل بالنظرية أو بالتصور. لأن الصبر الذى يتحلى به الفيلسوف الهيجلى بمثابة القدرة على تجاوز متناهية المعرفة. وذلك من طريقه الخاصة لا من طريق آخر. مما يحتم عليه فى الوقت نفسه أن يجعل التصور غاية نفسه. فالتصور هو غاية التصور. إنه تصور التصور أو الانكسار الذاتى أو الداخلى للتصور نفسه.

إذن يجب النظر إلى التصور «فى ذاته نفسها وفى نشاطه الإيجابى» الذى يحدد «الموضوع وبهذا التحديد يصل هو إلى نفسه وفى نفسه»(٧٤). لكن المعرفة تعتبر التصور اعتباراً خارجاً عن التصور وتحدد له غاية متناهية أو تحدد له الحقيقة كغاية متناهية. مما يمنح الحقيقة كغاية صفة قائمة فى ذاتها بعيداً عن أدوات الإنتاج الفلسفى.

والمعرفة التحليلية والتركيبية حالتان من حالات تخارج التصور عن نفسه فى المتناهى. لذا لا يجمع المنهج المطلق بين هذين المنهجين المتناهيين ولا يمزج بينهما أو يدمجهما فى ذاته. لأنهما ذات متخارجة. وهناك فارق عظيم بين الفعل المعرفى التحليلى وبين التحليل الذى يمثل اللحظة الأولى فى كل عملية انعكاسية أو انكسارية. وذلك كما يبين من مقولة الفكرة المطلقة.

والخلاصة النهائية التى سأصل إليها فى آخر هذا الفصل هو أن المنهج التحليلى والتركيبى منهجان متناهيان. وأما المنهج الفلسفى الحقيقى عند هيجل فهو المنهج الذى يتوسط ذلك الذى يركب بين المباشرات المتناهيات المختلفات. وبعبارة أخرى، التوسط اللامتناهى هو عنوان المنهج المطلق الهيجلى وليس التركيب أو التأليف. ومنهج التوسط اللامتناهى يحوى فى جوفه التركيب والتحليل السابقين، لكن فى صورة متجاوزة، توسيطية، لا متناهية أبداً. فنحن مع القائلين بأن التوسط عند هيجل هو المنهج وهو صورة للتوسط الأصلى للسيد المسيح بين الله والإنسان. ونحن من القائلين أيضا بأن عمانوئيل كانط يظل صالحاً للاستخدام فى حدود الثنائية المنهجية ولا يتعداها إلى اللامتناهى، أى أن تأثير كانط محدود النطاق للغاية. ولا يمكن أن يكون قد أوحى لهيجل بالمنهج المطلق، المتوسط، اللامتناهى.

***

(أ) المنهج التحليلى

إذن يبين فعل المعرفة التحليلية بيانًا أوليًا فى خط سير التوضيح النظرى وكأنه اللحظة الأولى فى العملية النظرية. وذلك حسب شروح ج. بيارود. يوفا وجان فرانسوا كيرفيمان وى. ف. كلينجوا. لاكورا وأ. ليكريفا وأ. سلوبيك.

ويقدم هيجل تصوره للمعرفة التحليلية تقديمًا يخالف فيه بينها وبين المعرفة التركيبية أو التأليفية، وينمو هذا الاختلاف من طريق التنوع والتعارض ثم التناقض، وهذا الطريق (أو هذه العملية) هو طريق الهوية المتنامية بين متناهيتين مختلفتين.

إذن يقوم الاختلاف بين المعرفة التحليلية وبين المعرفة التركيبية أولاً على:

١ ـ التنوع بين المعرفة التحليلية وبين المعرفة التركيبية. وذلك بمعنى أن المعرفة التحليلية تنتقل من المعروف إلى المجهول، وأما المعرفة التركيبية فهى تنتقل على العكس من ذلك من المجهول إلى المعروف. وبعبارة أكثر دقة يقوم التنوع التحليلى ـ التركيبى على الجهل التحليلى والتركيبى. لأن ما اعتاده التحليل والركيب لا يمكن أن يصير إلى موضوع معرفى(٧٥). فهو يمثل بداية معروفة وباختصار لا يعبأ المجهول بالمعروف. كما لا يعبأ المعروف بالمجهول فى لا مبالاة متبادلة، وهذه اللامبالاة المتبادلة هى عمق لا مبالاة المعرفة التحليلية للمعرفة التركيبية، وفى هذا السياق يجب أن نقول ـ حسبما يذهب هيجل ـ إن المعرفة فور بدايتها تنتقل من المعروف إلى المجهول(٧٦) وبالتالى فالمعرفة تبدأ دوما باللحظة التحليلية.

ومن هنا لا تعبأ مباشرة الصلة التى تربط التصور بالوجود المغاير ـ فى سياق المعرفة التحليلية ـ بالتوسط الذى يصل ـ سلبيًا التصور بالموضوع. وبالتالى ينتج

المنهج التحليلى صلة تقدم نفسها. فتصير بسيطة فى هوية بسيطة(٧٧). وهذا الانكسار الذاتى (الداخلى) للنشاط التصورى يتوسط سلبًا ذاتيًا. لأن فى هذا التوسط الاختلاف غائب أو موجود فقط فى افتراض فى ذاته وبوصفه تنوعًا للموضوع فى ذاته. إذن فالتحديد الذى يضع نفسه بهذه الصلة هو شكل الهوية البسيطة أو العموم المجرد(٧٨).

ومن ثم فإن المعرفة التحليلية على وجه العموم تقوم على مبدأ جوهرى هو مبدأ الهوية البسيطة أو مبدأ الهوية التى تخلو من الانتقال إلى شىء مغاير لذات أو مبدأ الهوية المنفصلة عن التنوع والتعارض والتناقض.. إن الهوية التجريدية أو الهوية التى تخلو من الاختلاف هى مبدأ المعرفة التحليلية، والمعرفة هى معرفة الهوية بلا تموضع.

غير أن المعرفة التحليلية تحتوى بذاتها علياختلاف تعبر عنه فى افتراض تحليلى يقف الموضوع فيه فى مواجهة التصور. وهذ الموضوع المفترض مفرد وملموس، أى أنه وحدة محددات مختلفة، إنه موضوع مكتمل سلفًا للتمثيل وموضوع للبحث المقبل وباختصار يفترض فعل المعرفة التحليلية وحدة الموضوعات المختلفة التى تستقل فيما بينها البعض عن الآخر استقلالاً بلا رابطة حقيقية تنفذ إلى حميم التصور.

ويختلف فعل المعرفة التحليلية عن المعرفة والتمثيل أتم الاختلاف. لأن فعل المعرفة التحليلية يتأسس على التصور وينتج محددات تصورية(٧٩). وهذه المحددات التصورية مضمونة مباشرة فى الموضوع المعارض للتصور. وهذا المضمون التصورى للموضوع يصنع إذن التصور الذاتى ويفترض الموضوع. إما التمثيل قبل الهيجلى لطبيعة الصلة التى تربط التصور بالموضوع فيصنع التصور دون أن يفترض الموضوع بحيث إن الواقع العميق للأشياء يظل متواريًا إلى الآن. هذه هى طبيعة «المثالية الذاتية». وبطريقة مختلفة تضع النزعة الواقعية فى الهاوية نفسها بعيدًا عن مشاق التصور والموضوع. لأنها تفترض الموضوع ولا تقنع التصور فتنتج «هوية فارغة» تفصل المثالية الذاتية والواقعية على حد سواء بين الهوية والاختلاف دون ربط أو ضبط.

وأما المثالية المطلقة أو المنهج المطلق عند هيجل فيرى أن المعرفة التحليلية توجد بين العدة والتصور. «إنه وضع يجدد نفسه بالقدر نفسه وفى صورة مباشرة كافتراض»(٨٠). وبالتالى فالنظرى حاضر أو معطى فى المعرفة لأنها تضع التصور وتفترض الموضوع ضمن كلية متحركة،. ولا يفوتنا أن نشير إلى أن الطابع النظرى للمعرفة التحليلية محدد بطبيعة الحال لأنه يفتقد إلى التوسط الذاتى إنها معرفة الموضوع التى يتصارع فيها التنوع الموضوعى والهوية الذاتية المجردة والانفعال الذى تنتجه . من محدد فكرى إلى محدد فكرى آخر . انما هو انتقال من محدد فكرى إلى شىء مغاير تمامًا للمحدد، فيغاير الجزء الكل والعلة المعلول والتحليلية التركيبية والقبلية البعدية والهندسة الخالصة الهندسة التطبيقية والحقيقى اللاحقيقى وهكذا دواليك إلى غير علاقات مكتملة، موجودة سلفًا، باختصار، معطاة ومصنوعة ومجرد من كل توسط.

والمعروف أن الحساب والعلوم الأكثر عمومية تحمل اسم العلم التحليلى والتحليل بامتياز(٨١). أما المادة التى يفترضها الحساب والجبر فهى مادة مصنوعة سلفًا بطريقة تجريدية وغير محددة تمامًا وحيث خصيصة العلاقة منفعية وبالتالى يمثل التحديد والعلاقة بالنسبة لها شيئًا خارجيًا(٨٢).

وهذا هو النقد الدائم الذى يوجهه هيجل إلى علم الرياضيات. تتكون مادة علم الرياضيات من علاقات خارجية وفارغة وتجريدية.

وأما مادة المعرفة فهى تحايث الوضع. وللمعرفة التحليلية حضور فى العلم التحليلى نفسه حيث تنتج المساواة بين المساواة. وعلى سبيل المثال يساوى الجمع بين أعداد غير متساوية بل عرضية، يساوى الضرب بين أعداد متساوية لكن المساواة التحليلية ترتبط بالهوية النظرية وتكرر المساواة التحليلية تجريديًا، والهوية الملموسة بين الهوية والاختلاف.

وتظل المعرفة التحليلية بلا توسط، بلا دليل، لأن الدليل علامة دالة على المعرفة التركيبية لا على المعرفة التحليلية. بل تنتج المعرفة التركيبية الدليل إنتاجًا خارجيًا، حيث يقصد هيجل من الدليل «تذكر طبيعة الموضوع فى الدراسة والعملية نفسها»(٨٤).

وبالمعنى التركيبى وغير التركيبى إذن تخلو المعرفة التحليلية من أية توسط، لكن هناك استثناء، تدخل مقادير فى التحليل الأعلى تتبع المحددات التصورية. فتصبح المشكلات والنظريات ذات طابع تركيبى[٨٥]. وبعبارة أخرى، يقدم التحليل الأعلى توظيف الدليل (Beweis). وبعبارة أخرى، يلجأ التحليل الأعلى إلى متوسطات (Mittelgliedr) هى محددات وعلاقات مغايرة وغير معطاة فى صورة مباشرة ضمن المشكلة أو النظرية ثم إنه على هذه المحددات ان تكون مؤسسة على اعتبار أو جانب من جوانب المشكلة النظرية.

ولنأخذ المسألة التالية: «اوجد مجموع قوى جذور المعادلة»[٨٦]. وحل المسألة يتم بإعتبار الدوال ثم الربط بينها لأنها معامل معادلة الجذور، والمحدد الذى نلجأ إليه هنا والذى لا تعبر عنه المسألة هو دال المعامل ورابطه. والبرهان نفسه تحليل فى مجمله.

* * *

(ب) المنهج التركيبى

مما سبق نستخلص أن فعل المعرفة التحليلية هو الفعل الأول أو المقدمة الأولى فى القياس الكلى لأفعال المعرفة على وجه العموم، وخاصية هذا الفعل الأول هو أنه يقيم علاقة مباشرة بين التصور وبين الوجود الغيرى ولا يعبأ بالتوسط التركيبى أو بالهوية المختلفة والمعقدة، والاختلاف الأول بين المعرفة التحليلية وبين المعرفة التركيبية هو أن المعرفة التحليلية لا تعبأ بالمعرفة التركيبية كما ان المعرفة التركيبية لا تعبأ بالمعرفة التحليلية. وأما الاختلاف الثانى بين المعرفة التركيبية وبين المعرفة التحليلية فهو: التعارض بينهما بمعنى أنهما أصبحتا تعبآن الواحدة بالأخرى فى اختلاف محتواه أن المعرفة التحليلية تصير إلى فعل إدراك القائم، وأما المعرفة التركيبية فتصير إلى فعل تصور القائم. والفرق بين الإدراك التحليلى وبين التصور التركيبى أن التصور التركيبى يدرك تنوع المحددات فى وحدتها(٨٧).

ومن هذا التعارض يستخلص هيجل بالنسبة للمعرفة التركيبية أنها تصوغ المقدمة الثانية فى قياس المعرفة الشامل أو الكلى، ذلك بمعنى أن المعرفة التركيبية تصل التنوع الذى كان مبعثرًا فى لا مبالاة عن المعرفة التحليلية، وبعبارة أخرى، يميز المعرفة التركيبية التنوع التحليلى (أو المفكوك التحليلى) فى هوية ملموسة ومتناسبة.

إلا أنه فى سياق احتواء المعرفة التركيبية على المضمون التحليلى فهو يحتوى «الضرورة على وجه العموم» ويعنى هذا العموم أن العناصر المتنوعة التى تجمع أو توحدها المعرفة التركيبية لا يعبأ الواحد بالآخر ويستقل الواحد عن الآخر.

وهكذا التخارج بين العناصر يؤسس لنهائية المعرفة سواء أكانت تركيبية أم تحليلية، وهو ما يرفضهما معًا «المفرد» الذى لم يظهر إلا فى «الفكرة المطلقة».

* * *

(ب) ١ـ الحد

ويبدأ المفرد ظهوره فى الحد. فالحد هو اللحظة الأولى من لحظات تخصيص الكلى، وسياق الحد هو منطق التصور وهو فى حال تحديد موضوعى (Zur Ob-jekivitat) ينتقل إلى خارج الداخل قبل أن يعود إلى نفسه فى الفكرة. وبعبارة أدق، سياق الحد هو اللحظة الأولى البسيطة من لحظات تخارج الداخل التصورى أو التخارج دون تداخل الكلى والخاص والمفرد، وباختصار، السياق هو تخصيص الكل والمفرد.

وبالتالى يقوم تخصيص المفرد على تمثيل مباشر للموضوع الذى يحده الحد، ويقوم تخصيص الكلى على تعيين «حكم موضوعى» أو على «حكم الضرورة» الذى محتواه النوع القريب للموضوع المفرد أو اختلافه فى الجنس.

إذن الغرض بالحد هو تصوير الموضوع بإدخال الخارجى الموجود فى المفرد ضمن الكلية التى يصوغها «الاختلاف الجنسى». من ناحية الحد وجودى، ومن ناحية ثانية الحد فكرى. ومن ناحية ثالثة يصف الحد الموضوع وصفًا خارجيًا، ومن ناحية رابعة «يختزل الحد إلى اللحظات الأبسط هذا الثراء من المحددات المتنوعة للوجود هنا المحدد، ما هو شكل هذه العناصر البسيطة وكيف هى محددة الواحد بالنسبة للآخر هذا هو محتوى التصور»[٨٨].

إذن الغرض بالحد هو الوصف الخارجى للموضوع وتخفيض اللحظات المتنوعة للموضوع دون أن توحدها توحيدًا تصوريًا. وبالتالى فالموضوع مباشر بلا توسط أو تداخل مع التصور، إنه حالة من حالات تخارج التصور وحالة من الحالات التى لا يحدد فيها الموضوع نفسه بنفسه.

صحيح أن التصور يجد واقعه (Realitat) فى المحددات المتنوعة للوجود هنا والتى يحدسها الحد ويصفها. ولكن هذا الواقع لا يحتوى بعد على المفرد، لأن الموضوع ليس موضوعًا ذاتيًا بعد. وبالتالى فالحد بداية خارجية، موضوعية، معطاة، عرضية، للمعرفة النظرية كمعرفة ذاتية وتصورية، إذن الغرض بالحد هو استعراض المعرفة النظرية من ناحيتين هما الهوية غير العابئة (المعرفة التحليلية) والاختلاف بلا هوية (المحددات المتنوعة للوجود هنا المدرك إدراكًا حدسيا).

وتتبع المشكلات من ثنائية هاتين الناحيتين وكيف التوحيد بينهما وأما هيجل فهو يميز أولاً الحد حينما يتكشف عبر «منتجات الغائية الواعية بنفسها، لأن الغاية التى على المنتجات أن تخدمها هى تحديد يثمره القرار الذاتى»(٨٩).

وهذ القرار الذاتى (Entschlusse) ليس قرارًا اعتباطيًا وإنما هو تعيين وتفريق لهوية الغاية (Ewezck). إنه تفريق ذاتى للغاية ويسمح باختبار أى الجوانب من الموضوع التى على الذات أن تختارها كجوانب تنتمى إلى تحديدها التصورى وإلى واقعها الخارجى الموجود هنا والذى يلتقطه الحدس، إن الحد الهيجلى ذاتى وحرفى الجوهر والأساس.

واما الحد التقليدى فقد كان يتطلع إلى الاقتراب الموضوعى والجوهرى والأساسى والحقيقى دون الالتفات إلى جوهرية الخيار الذاتى. كان الغرض بالحد «الإحاطة بجوهر المحدد على الحقيقة حتى لا يخرج منه ما هو فيه، ولا يدخل فيه ما ليس منه، لذلك صار لا يحتمل زيادة ولا نقصانًا، إذ كان مأخوذًا من الجنس والفصول المحدثة للنوع، إلا ما كان من الزيادات من آثار فضوله المحدثة لنوعه بالكل لا بالجزء كالضحك للإنسان وذى الرجلين فيه وأشباه ذلك.

ولذلك قيل فى الحد أنه لا يحتمل الزيادة والنقصان، وأن الزيادة فيه نقصان من المحدود، والنقصان منه زيادة فى المحدود»(٩٠).

وهذا الجانب الأول من جوانب مبدأ حل المشكلة كما زكرناها مسبقا يتأسس على فكرة جوهرية الا وهى أن الحد عند هيجل لا ينشد القوة الشمولية للكلى على حساب القرار الذاتى كما جرت العادة الفلسفية وإنما قرار الحد الذاتى يذهب إلى أبعد من ذلك. فهو ليس فقط الظهور الذاتى للكلى وإنما يجب أن

ينظر إلى الكلى نظرية ذاتية وأن ننظر إلى الحقيقة نظرية شعرية وأن ننظر إلى الضرورة نظرية حرة. فقرار الحرية يبدع الجانب الكونى من الموضوع المحدود. كذلك يرى هيجل فى الحد أنه فعل بسيط من أفعال الهوية الذاتية والملموسة كما نطق رغمًا عن كونه وجودًا متناهيًا مدركًا إدراكًا محدسًا، أقول فهو الفعل البسيط تجريديًا يثريه تنوع المحددات.

إن فلسفة هيجل فى الحد هى فلسفة الوحدة الذاتية بين الجانب التصورى للموضوع وبين الجانب الواقعى والخارجى.

والمثال الناصع على الجانب الواقعى أو الخارجى هو الموضوعات الهندسية التى هى محددات مكانية، مجردة، بسيطة، بلا هوية ملموسة. يبلغ عدد الحدود فى كتاب إقليدس (الأصول) ثلاثة وعشرين حدًا. وهى على النحو البسيط التالى:

١ ـ الأول: مفهوم النقطة؟

٢ ـ من الثانى إلى الرابع: مفهوم الخط؛

٣ ـ من الخامس إلى الثانى عشر: مفهوم الزاوية؛

٥ ـ من الثالث عشر إلى الرابع عشر: مفهوم الحد والشكل؛

٦ ـ من الخامس عشر إلى الثامن عشر: مفهوم الدائرة، أى أبسط الأشكال لكونها محوطة بحد واحد،

٧ ـ من التاسع عشر إلى الثانى والعشرين: مفهوم الأشكال المضلعة التى يصنفها اقليدس بحسب عدد الأضلاع وعدد الزوايا وانتظامها.

٨ ـ الثالث العشرون: مفهوم التوازى» [٩١].

اذن موضوع الحد بسيط ولا يتصل فى ذاته بالعناصر الأخرى أو بالحدود الأخرى. هناك النقطة، الخط، السطح، الزاوية الدائرة، المضلعات المتوازيات...

وتصوغ هذه الحدود المكانية معرفة تحليلية بلا قرار ذاتى ينتج العلاقات والقوانين التركيبية، ونضع المحددات العددية التركيبية دون أن نؤسسها على قرار ذاتى، وأما التخارج المتبادل للأجزاء فى الهندسة فإنه التركيبة عن الحقيقة. لأن الغاية الخارجية تفصل الواقع عن التصور.

ويميز هيجل حدود الموضوعات الملموسة الطبيعية والروحية[٩٢]، والتمثيل المسلم به على وجه العموم يرى أن الموضوعات الملموسة الطبيعية والروحية أشياء ذات خصائص متعددة. الغرض بهذه الخصائص أن يبرهن هيجل على أن حد الموضوعات الملموسة الطبيعية والروحية لاتخفض هذه الموضوعات إلى أشياء وانما يرفعها إلى وحدة تجاوز النوع القريب والاختلاف الجنسى، أى أنه يرفعها إلى الخصيصية الكلية التى تختص بها هذه الموضوعات. وليس الوجود هنا للموضوعات فى نوعه القريب والفصل محدودًا وإنما هو «موصوف» أو ممثل بساطة تمثيلا خارجيًا. وبالتالى بلا نمو أو اختلاف. لأن تحديد النوع والجنس ينتج كلية أمبريقية بسيطة بلا وحدة عقلية أو فكرية أو أبدية، لذ فالحد لا يصل المحددات المتنوعة للوجود هنا المباشر بالتصور البسيط[٩٣]. وهذا الفصل لا يقوم به إلا الدليل أو التوسط. وفى حال غيابهما معًا يصير الحد إلى التصور غير الخلافى للموضوعات، إلى إحدى خصائصه المباشرة. إلى حدٍ زمانى محسوس أو تمثيلى. وتفرده المبنى على التجربة يكون البساطة[٩٤]. والكلية المحدودة إنما هى كلية إمبريقية ينتجها فهل البقاء وسط الظروف المتغيرة والانكسار الذى فى الوجود هنا الخارجى والتمثيلى[٩٥].

يستخلص هيجل إذن أن الحد لا يحيل الموضوعات إلى التصور بوصفه تصورًا. وإنما يحيل الموضوع إلى التصور بوصفه «صفات مميزة» لاتعبأ بالموضوع أوبوصفه «علامات مميزة» لا ينتجها هو إنما ينتجها الانكسار الخارجى والفهم الفصلى.

* * *

(ب) ٢ ـ التقسيم

ينتقل التصور فى نموه فى الحد إلى التقسيم، فلم يكن الحد قد ظهر إلا لأن التصور قد انتقل من طور إلى طور آخر وبالتالى لم يكن الحد إلا لحظة من لحظات نمو التصور، وقد وصل هذا النمو إلى لحظة التقسيم بحكم تجاوز الحد لنفسه وفى نفسه.

وكنا قد عرفنا منذ تحليلات الحد أن الفعل التركيبى فى عملية المعرفة هو فعل من أفعال تخصيص الكلى، ومن هنا فيتم التقسيم بسمتين هما العملية الكلية والعملية الخاصة، ويفترض التقسيم الكلى ويضع الخاص، وبعبارة أخرى، الكلى هو الأساس الموضوعى للتقسيم. فالتقسيم هو تقسيم الكلى إلى خصوصيات مفكوكة ومقسمة.

وكان الحد من ناحية الحد نفسه شيئًا مفردًا، وأثمر بالتالى مجموعة متعددة من الحدود التى تقوم على تعدد الموضوعات[٩٦]. وأما التقسيم من ناحية التقسيم نفسه فهو شىء مخصوص يثمر بالتالى تخصيصًا للكلى، الحد بصيغة المفرد والتقسيم بصيغة الجمع الكلى.

وهذه الصيغة التى يتصف بها التقسيم هى التى تؤسس لإمكان قيام علم تركيبى (تأليفى) هو فى جوهرة نسق ومعرفة نسقية[٩٧]. وسوف نرى فى الباب والفصل الرابع منه كيف يتسق مفهوم التقسيم ومفهوم انغلاق النسق الهيجلى، وأما هنا فالغرض عندنا هو أن نبين أن تقسيم الموضوع يفترض الكلى الذى يتصور بنفسه ويوجد بالتالى التقسيم وليس الموضوع فى معزل عن أى شىء آخر، بسيطًا كما يحدسه المرء فى الزمان والمكان. ومن داخل المعرفة ويفترض التطابق

مع الطبيعة التطابق مع المعرفة ويفترض التريب الزمنى للتصورات الترتيب المنطقى (أو التقسيم).

وها هى الأمثلة التى يضربها هيجل:

١ ـ أولاً: نبدأ تعلم القراءة بتعلم علامات الأصوات التجريدية.

٢ ـ ثانيًا: نبدأ فى الهندسة ليس بالشكل المكانى الملموس، إنما بالنقطة، الخط، السطح، الزاوية، الحد. وهكذا نبدأ فى الهندسة بما هو أكثر تجريدًا.

٣ ـ ثالثًا: نبدأ فى الفيزياء بالخصائص المجردة أو بالشروط الضرورية البسيطة الى تشترط الموضوعات: فعلى سبيل المثال «المادة هى كلماله كتلة ويشغل حيزًا من الفراغ» و«الجزىء هو أصغر جزء من المادة يمكن أن يوجد منفردًا ويظل محتفظًا بخواص المادة وصفاتها»...

٤ ـ أخيرًا. وليس آخرًا، يجب اعتبار اللون اعتبارًا شكليًا ينظر إلى اللون من ناحية الوسط أو المجال أو الفضاء الذى يحويه...

وهكذا يجب أن يكون المجرد البداية والوسط الذى يقوم عليه وبه ومن خلاله خصوصيات الملموس وأشكاله الفنية(٩٨). وبالتالى فإن التقسيم يقسم عنصر التقسيم وعلى سبيل المثال، عند الحيوانات، نستخدم فى النظر الأنياب وغيرها من المكونات كعناصر للتقسيم الحيوانى للتفرد الحيوانى. ومن هنا لا يخدم التقسيم سوى الانكسار الخارجى أو العلامات البارزة.

* * *

(ب) ٣ ـ النظرية

أما النظرية فهى تصل إلى المفرد، عرفنا أن المعرفة التركيبية للعالم الموضوعى تنبع من الحدود التصورية، وحتى الآن كانت هذه المعرفة تنتج اللحظة الكلية وتخصصها. وبالتالى فهى تتأسس على الوحدة التصورية بين الكلى والخاص دون النقاد إلى صميم المفرد. وفى موضوع المنطقى الذى يحمل عنوان «النظرية».

يشكل التصور التركيبى بنفسه ويحدد صيغة المفرد. «إنه يشكل محتوى النظرية»[٩٩].

إذن يصل إلى الذات أو اختلاف الموضوع فى نفسه أو الصلة التى تربط المحددات المتنوعة بعضها ببعض[١٠٠]. فالحد كان حدًا بلا صلة بين الموضوع وذاته. وكان التقسيم حدًا بلا صلة بين المحددات فيما بينها، وأما النظرية فهى تربط المحددات التصورية تحت مظلة المفرد وفى صيغة الهوية بين الهوية النوعية (الحد) وبين الاختلاف الجنسى(التقسيم). وفى التفرد توحد المعرفة الهوية مع ذاتها للموضوع واختلاف محدداته المتنوعة. ومن ثم فإن النظرية توحد كلية الحد وخصوصية التقسيم.

لكن يظل المنهج التأليفى أوالتركيبى بلا جدوى حقيقية فى الفلسفة[١٠١]. لأن مبدأ الفلسفة هو التصور الحر واللامتناهى[١٠٢]. ويقوم مجموع محتويات الفلسفة على هذا التصور. وأما محتوى المنهج التحليلى والتركيبى فيقومان على الضرورة والأشياء المتناهية. وهكذا يكون المنهج العلمى لاالمنهج النظرى. يقود المنهج العلمى إلى هوية التابع الذى يظل متنوعًا بسيطًا ومحضًا فى استغلال وبالتالى يظل متناهيا[١٠٣].

إذن التصور موضوع الفلسفة هو اللامتناهى فى ذاته ولذاته وليس المتناهى موضوع العقل المعرفى التحليلى والتركيبى، ومن هنا نفهم نقد هيجل للأفق الكانطى.

كان عمانوئيل كانط قد سأل نفسه سؤالا محوريًا هو إمكان قيام أحكام تركيبية وقبلية معًا.، وأجاب بالإيجاب.

وكان جواب التجريبيين بعد هيجل وكانط أنهم أعادوا تحديد التحليل والتركيب. وقيام التحليل عندهم على أساس المنطق. «إن المنطق وحده هو الذى يتعلق بالبحث عما إذا كانت قضية ما صادقة أم كاذبة، وذلك على أساس المعانى المبنية فى حدود القضية[١٠٤]. ولا يتضمن الحكم التحليلى عندهم سوى «معنى علاقات الحدود» التى تصوغ القضية أو الحكم التحليلى. ليس من الضرورى فى القضية التحليلية أن نشاهد محتوها أو أن يوجد هذا المحتوى فقط من الضرورى أن نكون قادرين على أن ندرك المحتوى إدراكًا ذاتيًا لا يمت بصلة إلى العالم. يدخل محتوى القضية تحت تعريف ما. وبهذا المعنى كل القضايا التحليلية قبلية أو مستقلة عن الخبرة، أى ليس من الضرورى أن نشير إلى التجربة لكى نبرزها أو أن نشير إلى التجربة تبدو صدق قضية تحليلية. هى مبررة بذاتها، بدليل أنه متضمن فى معنى لغتنا. إذن تتضمن معانى الحدود صدق القضايا دون الرجوع إلى الاستدلال بالعالم الخارجي.

وأما القضية التركيبية فتقوم أيضًا على معنى منطقى لأنها محدودة بحدود تعاكس القضية التحليلية. وذلك بمعنى أن القضية التركيبية «تمضى وراء المعانى المحدودة بالحدود وتخبرنا بشىء ما عن طبيعة العلم»[١٠٥]. وهى «تنطوى على مضمون واقعى»[١٠٦].

والفارق بين القضية التحليلية والتركيبية منطقى لأن القضية التحليلية تختلف عن القضية التركيبية على أساس مفهوم «الحكم» أو على أساس مفهوم «الإثبات» (التقرير). وحين يكون الإثبات قابلاً لأن يكون صادقًا أو زائفًا فهو فى حال التحليل ينبع الصدق والزيف «شكل» الإثبات، ودلالته والصلة التى تربط بين

معانى حدود القضية وأما فى حال القضية التركيبية فيقوم صدقها أو زيفها على «مضمون واقعى» أو على المادة قابلة للرصد أو الملاحظة بشكل مباشر، أو غير مباشر فى التجربة.

وأما الفارق بين القبلى والبعدى فمعرفى أو إبستمولوجى وذلك يرجع لسببين.

أولا: لأن التمييز القبلى البعدى يتقاطع مع التمييز التحليلى، التركيبى.

ثانيًا: لأنه «تمييز بين نوعين من المعرفة»، وبالتالى فهو تمييز بين مجموعات من القضايا المتسقة فيما بينها .وهو تمييز يقوم على النظر فى «أصل» المعرفة، من ناحية تقوم القضية التركيبية على الخبرة. ومن ناحية أخرى، تقوم القضية التحليلية على الاستقلال عن الخبرة.

وكان النقد الذى وجهه التجريبيون المعاصرون لعمانوئيل كانط قائما على اعتبار أن الهندسة الإقليدية كانت هى الأفق المعرفى الذى فكر فيه كانط وعصره. وبالتالى لم يكن فى مقدوره أن يتصور هندسة غير إقليدية،إذن تصور كانط أن الهندسة الإقليدية هى الهندسة الوحيدة الممكنة. وهو الأمر الخطأ بطبيعة تاريخ العلوم، ومصدر الخطأ الذى وقع فيه «إنه ببساطة فشل فى إدراك نوعين أساسيين مختلفين من الهندسة النوع الأول هو الهندسة الرياضية والآخر الهندسة الفيزيائية»[١٠٧]. والهندسة الرياضية هى الهندسة «التى تنتمى إلى عالم الرياضيات البحتة» وتقيم «نسق استنباطى» على «بديهيات معينة» لا تستمد يقينها من العالم الخارجى». وأما الهندسة الفيزيائية «فهى معنية بتطبيق الهندسة البحتة على العالم»[١٠٨]، وخير دليل على الهندسة الفيزيائية هو منعنى الفيزيائية الذى استخلصه ألبرن أينشتين، بعبارة أخرى قام أينشتين «بفزيأة الهندسة».

والنقد الذى يوجهه هيجل لكانط وأتباعه المعاصرين هو أنهم لا يجاوزون خبرة المتناهى إلى اللامتناهى الحقيقى الذى ينفى نفسه بنفسه فى المتناهى وفى كل حد يضعه التغير الكلى. ويمكن تصوير اللامتناهى عند كانط وأتباعه المعاصرين صورة تحليلية وتركيبية تتقدم على نحو مستقيم إلى غير نهاية.

* * *

الهوامش

(١) وثائق حول تطور هيجل، إعدادى. هو فما يستر، مرجع سبق ذكره، ص٣ ـ ٦ وكارل روز نكراس حياة اجيورج فيلهيلم فريدريش هيجل، مرجع سبق ذكره. ص١٧ ـ ١٨.

(٢) ش. س هاريس، مرجع سبق ذكره، ص ص٥٠.

(٣) هيجل، ظواهريات الروح، إعدادى. هو فما يستر، دار نشر ف . منيى، هابرج، ١٩٥٢، ص ٣٠.

(٤) «وثائق حول تطور هيجل، مرجع سبق ذكره، ص ٤٣ ـ ٤٨.

(٥) المرجع السابق، ص ١٦٩ ـ ١٧٢.

(٦) المرجع السابق، ص ١٧٢.

(٧) المرجع السابق. ص ١٥ و٤٧ ـ ٤٨.

(٨) فى رسالة بعث بها شيلنج إلى هيجل وهما لايزالان فى معهد توبينجين وهى مؤرخة بتاريخ ٤ فبراير ١٧٩٥.

(٩) فى رسالة بعث بها هيجل إلى شيلنج بتاريخ آخر شهر يناير ١٧٩٥. وفى رسالة أخرى بعث بها هيجل إلى الصديق والزميل نفسه منبرن بتاريخ ١٦ أبريل ١٧٩٥.

(١٠) د. عبدالرحمن بدوى. حياة هيجل، المؤسسة العربية للدراسات بيروت والنشر، ط١ ،١٩٨٠، ص ٣٨.

(١١) هيجل، محاضرات فى فلسفة تاريخ العالم، المجلة الأول، العقل فى التاريخ، إعدادى. هو فما يستر. دار نشر ف. منيير، هامبورج، ١٩٥٥.

(١٢) المرجع السابق، ص ٥٤.

(١٣) المرجع السابق.

(١٤) المرجع السابق، ص ٥٥.

(١٥) المرجع السابق.

(١٦) المرجع السابق، ص٥٧.

(١٧) المرجع السابق، ص٥٦.

(١٨) «مؤلفات هيجل فى شبابه» إعداد نول، مرجع سبق ذكره، ص ٣٤٥ ـ ٣٥١.

(١٩) المرجع السابق، ص ٣٨٢.

(٢٠) المرجع السابق، ص ٢٦.

(٢١) هيجل، الكتابات المبكرة، مجموع المؤلفات، المجلد الأول، دار النشر فرانكفورت أم مين، ١٩٧١، ص٣٢٥.

(٢٢) المرجع السابق، ص ٣٢٧.

(٢٣) المرجع السابق، ص ٣٢٤.

(٢٤) المرجع السابق، ص ٢٧٥.

(٢٥) المرجع السابق.

(٢٦) المرجع السابق، ص ٢٧٧.

(٢٧) المرجع السابق، ٢٨٠.

(٢٨) المرجع السابق، ص ٢٨٣.

(٢٩) المرجع السابق.

(٣٠) المرجع السابق، ص ٢٨٦.

(٣١) المرجع، ص ٢٧٨.

(٢٢) المرجع السابق، ص ٢٩١.

(٢٣) المرجع السابق.

(٣٤) هيجل، علم المنطق،٢ مجموع المؤلفات، المجلد ٦، دار نشر فرانكفورت أم مين، ١٩٦٩، ص٤٦٨.

(٥٣) المرجع السابق. ص ٤٧٠.

(٣٦) المرجع السابق.

(٣٧) المرجع السابق، ص٤٧٢.

(٣٨) المرجع السابق.

(٣٩) المرجع السابق، ص٤٧٢.

(٤٠) إمام عبدالفتاح إمام، المنهج الجدلى عند هيجل، دار المعارف، ط٢، ١٩٨٥، ص١٤.

(٤١) المرجع السابق.

(٤٢) المرجع السابق، ص١٥.

(٤٣) المرجع السابق.

(٤٤) جنيفييف روديس لويس «رصد خمسين عاما من الدراسات الديكارتية»، المجلة الفلسفية. ٢٩٥١، وقم٢، ص ٢٥٠ ـ ٢٥١.

(٤٥) هيجل، محاضرات فى تاريخ الفلسفة، مجموع مؤلفات، ط جلوكنر، مجلد ١٩. اشتوتجارت، دار نشر فرومان. ١٥١٦٥، ص ٣٣١ ـ ٣٣٢.

(٤٦) المرجع السابق، ٣٣٥.

(٤٧) هيجل. حول الطرق العلمية فى تناول الحق الطبيعى وضعها فى الفلسفة العلمية، وصلتها علوم الحق الوضعى، فى شيلنج ـ هيجل، جريدة النقد الفلسفى، ط٥ يوشتير، هيلديس هايم، جيورج أو لمز، ١٩٦٧، ١١، ص٤.

(٤٨) هيجل، ظواهريات الروح، مرجع سبق ذكره،ص ٣١ ـ ٣٢.

(٤٩) هيجل، نسق يينا، ١١ منطق وميتافيزيقا وفلسفة طبيعية، مجموع المؤلفات، المجلد ٧، فيليكس منيير، هامبرج، ١٩٨٢، ص ١١٧ ـ ١٣١.

(٥٠) عمانوئيل كانط، نقد العقل المحض، مجموع المؤلفات، المجلد الأول، باريس، جالمار، ١٩٨٠، ص١٢٩٧ ـ ١٢٩٨.

(٥١) المرجع السابق، ص ١٢٩٨.

(٥٢) المرجع السابق.

(٥٣) هيجل، ظواهريات الروح، مرجع سبق ذكره. ص ٣١.

(٥٤) إمام عبدالفتاح إمام، المنهج الجدلى عند هيجل، مرجع السابق ذكره، ص١٦.

(٥٥) هيجل، دائرة المعارف الفلسفية، ط١٨٣٠، فقرة ٢٥٦،الحاشية.

(٥٦) المرجع السابق، فقرة ٢٥٩.

(٥٧) المرجع السابق.

(٥٨) المرجع السابق.

(٥٩) المرجع السابق.

(٦٠) المرجع السابق.

(٦١) هيجل، حول الطرق العلمية لتناول الحق الطبيعى، مرجع سبق ذكره، ١، ٤ ـ ٥.

(٦٢) المرجع السابق.

(٦٣) هيجل، علم المنطق، مجموع المؤلفات، ٦ فرانكفرت أم مين.
١٩٦٩، ص ٤٩٣.

(٦٤) المرجع السابق، ص٤٩٨

(٦٥) المرجع السابق.

(٦٦) المرجع السابق.

(٦٧) المرجع السابق.

(٦٨) المرجع السابق، ص٤٩٩.

(٦٩) المرجع السابق، ص ٣٤٩.

(٧٠) المرجع السابق، ص ٤٩٩.

(٧١) المرجع السابق.

(٧٢) المرجع السابق.

(٧٣) المرجع السابق، ص ٥٠٠.

(٧٤) المرجع السابق.

(٧٥) المرجع السابق، ص٥٠٢.

(٧٦) المرجع السابق.

(٧٧) المرجع السابق.

(٧٨) المرجع السابق.

(٧٩) المرجع السابق، ص ٥٠٣.

(٨٠) االمرجع السابق، ص ٥٠٣ ـ ٥٠٤.

(٨١) المرجع السابق، ص٥٠٥.

(٨٢) المرجع السابق.

(٨٣) المرجع السابق.

(٨٤) المرجع السابق، ص ٥٠٨.

(٨٥) المرجع السابق. ص ٥٠٩

(٨٦) المرجع السابق.

(٨٧) المرجع السابق، ص ٥١١.

(٨٨) المرجع السابق، ص ٥١٣.

(٨٩) المرجع السابق. ص ٥١٤.

(٩٠) د. عبدالأمير الأعسم، المصطلح الفلسفى عند العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩، ص١٦٥.

(٩١) د. أبو يعرب المرزوقى. الرياضيات القديمة، الدار التونسية للنشر ١٩٨٥، ص٣٩ ـ ٤٠.

(٩٢) هيجل، علم المنطق، مرجع سبق ذكره، ص ٥١٥.

(٩٣) المرجع السابق، ص ٥١٦.

(٩٤) المرجع السابق.

(٩٥) المرجع السابق.

(٩٦) المرجع السابق، ص ٥٢٠.

(٩٧) المرجع السابق. ص ٥٢٢ ـ ٥٣٢.

(٩٩) المرجع السابق.٨٠، ص ٥٢٦.

(١٠٠) المرجع السابق.

(١٠١) المرجع السابق، ص٥٣٧.

(١٠٢) المرجع السابق ص٥٤

(١٠٣) المرجع السابق.

(١٠٤) رودلف كارناب الأسس الفلسفية للفيزياء. ترجمة د. السيد نفادى. دار الثاقفة الجديدة ١٩٩٠. ص ٢٠٧.

(١٠٥) المرجع السابق.

(١٠٦) المرجع السابق.

(١٠٧) المرجع السابق. ص٢١١.

(١٠٨) المرجع السابق. ص٢١٢.

الفصل الثالث

المحتوى الدينى والشكل الفلسفى

لا شك أن هيجل فيلسوف لاهوتى وأن الدين ظل عنده أهم وسيلة للتفكير أو للتوسط بين أضداد المنهج التحليلى التركيبى المتناهيين والمباشرين. «فإذا نظرنا إلى الحياة كوحدة حية، لاوحد ميته أو تجريد تصورى» وإنما على أنها الحياة اللامتناهية التى تشمل فى جوفها كل شىء سوف نجد أن هذه الحياة هى الله. ويستطيع الإنسان الارتفاع إلى الحياة، ولكنه لا يكون ارتفاع المتناهى إلى اللامتناهى، لأن هذه المصطلحات من إنتاج الفكر الفلسفى الذى يفعل بنا فعلاً مطلقًا وإنما هو ارتفاع الحياة المتناهية إلى الحياة اللامتناهية ،ويتم ذلك فى الدين ونستطيع أن نطلق على الحياة اللامتناهية اسم الروح فى مقابل التعدد. وقد يتخذ التعدد المجدد شكل الروح ولكنه لا يكون وجودًا حيًا، وهو فى هذه الحالة يسمى القانون ويكون وجودًا تصوريًا خاليًا.(١)

وصحيح أن هيجل فى هذا النص عام ١٨٠٠ كان لايزال يرى فى الحياة الصيغة الأرقى من الفكر والفهم كل الأضداد.

ولم يفرق بين الفعل الفلسفى. فالفهم وليس العقل هو الملكة العاجزة عن كشف حقيقة اللامتناهى، وكل ما يقوم به الفهم هو أن يضيف إلى الحد ما يحده، ثم يجد أن هناك حدًا جديدًا .وهكذا إلى مالانهاية، ولذلك يصل الفهم إلى اللامتناهى الفاسد فى سياق المنهج التحليلى والتركيبى ويصل الفهم اللامتناهى الحقيقى فى سياق الدين. إذن ما كان يطلق عليه هيجل فى عام ١٨٠٠ ضمن. «مجمل المذهب» اسم الفكر سوف يسميه بعد ذلك بالفهم الذى تقوم ماهيته على

التحليل والتقسيم ووضع الحدود بين الأفكار بحيث تواجه فسوف يسميه بعد ذلك بالعقل الذى يرى أن مهمته هى الكشف عن الوحدة الكامنة وراء المختلفان، و تحطيم الفواصل التى يضعها الفهم، ولكنه سوف يربط بينهما ويعتبرهما جوانب مختلفة لشىء واحد هو العقل.(٢)

وهكذا ينظر المنهج التحليلى والتركيب إلى اللامتناهى على أنه تقدم المتناهى الذى بتقدمه يدفع حدوده باستمرار دو أن يصل إلى الغاية.

وأصبحنا نعرف الآن أن تجربة الحرية تقود إلى معارضة الفعل المعرفى التحليلى والتركيبى لأنها تجاوز المنهج التحليلى والتأليفى تجاوزًا جذريًا إلى الله القائم فى ذاته إقامة مطلقة وحقيقية، ونستخلص من المعرفة المتناهية أن المطلق لا يمكن أن يكون موضوع الفكر الفلسفى وأنه يمكن أن يكون موضوع الدين بعد تخفيض الدين نفسه إلى درجة «الدفق المحض» ويفلت الن من الفهم العلمى كما يفلت من أنواع المعرفة كافة ولا تدركه المعرفة التحليلية ـالتركيبية وإنما يدركه الحدس أو الاعتقاد.

وأما هيجل فلا يقبل النتائج المترتبة على هذا الأفق، لأن الأفق الاعتقادى يوقغ اعتزال الفكر من عالم المطلق الذى صار المطلق نطاق الإدراك، والفهم وإنما الحرية اللامتناهية، والمطلقة، لا يمكن أن تخفض إلى منهجية المعرفة التى ينتجها الفهم المتناهى وإنما يمكن رفعها إلى الأسلوب ـ النظرى الذى ينتجه العقل اللامتناهى وهذا موضوع الفصل الثالث والأخير من الباب الأول.

منذ البداية كان سورين كيركجورد يهاجم الأسلوب النظرى فى إدراك الإله عند هجيل والذى أسماه لودفيج فويرباخ وفردريش نيتشه «اللاهوت المعلمن» أو «الهوت والمعقلن» ورأى كثيرون أن أولوية الفلسفة عند هيجل ترادف الإلحاد الخفى أو الإلحاد الصريح، وأما البعض الآخر فقد رأى فى الاتجاه الذى بلوره كارل روزينكراس جيورج لاسوف أن الدين هو المحتوى النهائى لفلسفة هيجل.

وهذا هو التناقض الذى كان مصدر الاتهام الذى وجه لهيجل باعتباره «فيلسوفاً غير صادق وغير مفهوم».. وهو التناقض الأساسى والجوهرى الذى

عبر عنه (كارل بارت) بقوله إن اللاهوت الذى تحمله فلسفة هيجل على عاتقها ليس متجاوزًا بالمعنى الحقيقى وإنما جاوز نفسه بنفسه».

إذن هل هيجل سفسطائى كعلماء اللاهوت السابقين كافة؟ ماذا يعنى المحتوى الدينى لغاية الفلسفة؟ هل يقود ذلك إلى نفى أو عدم فهم الاعتقاد الدينى؟ حقًا، ماذا يبقى للاعتقاد إذا حافظت الفلسفة على محتواها وألفت شكلها؟ وإلى ماذا يصير الشكل النظرى بعدما يكون قد أدخل المحتوى الدينى؟ وإلى ماذا يصير المحتوى الدينى بعدما يكون قد تقولب فى قالب فلسفى؟

الفقرة (١): تخارج الفلسفة والدين

يجب أن نتناول فى البدء مشكلة تخارج الفلسفة والدين لأن هذا التخارج هو أساس الغائية اللاهوتية التى تجرى ضمنها الفلسفة. فإذا كانت غاية الفلسفة معرفة الله فإن هذه المعرفة لا يمكن تخفيضها إلى الاعتقاد الدينى فى الله حتى يظل الاعتقاد الدينى والمعرفة النظرية مستقلين الواحد عن الآخر دون خلط. كيف استقلت الفلسفة عن الدين؟

من المعروف هيجليًا أن الحقيقة أو معرفة طبيعية الله لا تصل إلى البشر إلا عبر وسيلة خارجية[٢]، إذن يفترض الدين الله معطى سلفًا من خارج العمل الفلسفى أو النظرى.

لذا صرح يعقوبى فى الرسائل (١٧٩٩) بأنه لا توجد معرفة فلسفية بالله (NICHTIGKEIT) أو أنها بلا قيمة (WERTLORLOSIGKEIT). ويشعر يعقوبى بالله ويؤمن به. لكنه لا يعرفه معرفة نظرية أو متناهية أو فلسفية. وهو على يقين بالله يقينًا مباشرًا لا يقدم على توسط البراهين أو العقل النظرى. وهو امتداد لفلسفة اسبينوزا التى ترى أن التعيين على وجه العموم نفى فكيف نحدد الله؟ فإن تحديد الله هو نفى وحدة تأسيسه على وجود مغاير له.

ويعقوبى واسبينوزا هما امتداد لأحد تيارات: اللاهوت المسيحى الذى أعلن عن عجزه عن التعبير عن الوحى أوالمطلق. كما أعلن أن المعرفة ليست معرفة المطلق بعد. لذا تم التخلى عن المعرفة النظرية والصياغة العلمية فى ميدان علم

اللاهوت نفسه حيث إن علماء اللاهوت باتوا يعتقدون تمام الاعتقاد فى أن الله قد ظهر أو أنه يمكن صيغة لغة حقيقية حول طبيعته أو وجوده وعلى هذا فقد تم اعتبار التجسيد حدثًا عابرًا، عرضيًا، اعتباطيًا، لا يقوم على القرار الإلهى الأزلى.

أنكر اللاهوت المسيحى نفسه حين غاب عن معرفة الله وقال بأنه فى المحال أن يعرف العقل الله أو وجوده أو طبيعته فضلا عن العجز أمام الوقائع المتعالية، فرفضت الفلسفة معرفة الخبرة معرفة عقلية يقينية فى إطار من راحة الميتافيزيقا فى الأعقل. ومنذ اليونان «اللاأدرية» لا تعترف بأى قيمة عقلية غير العلوم التجريبية، وظلت «اللاأدرية» إغراءًا دائمًا للروح بين التوكيدية والشكوكية. كما راح علم اللاهوت المسيحى أو مال نحو تضييق الخناق على سلطة العقل وحصره فى حدود الأخلاق والدين عموما وإقامة مصداقية الاعتقاد خصوصًا.

وهذا التيار اللاهوتى، الإيمانى، الاعتقادى، اللاأدرى، الفلسفى (اسبينوزا أو كانط ومابعد كانط) أثمر نظرية فيمالا يمكن التعبير عنه. وقد لاقى هيجل مشكلة اللامعرفة فى «ظواهريات الروح» على سبيل المثال وفى «الاعتقاد والمعرفة» حيث انتقد فلسفة الانكسار عند كانط ويعقوبى وفيشته.

١ ـ أ ـ الافتراض الدينى

١ . الوحى والعقل

علمنا هيجل أنه من الضرورى أن نزيح الفروض والافتراضات جميعًا من مجال البحوث الفلسفية. وكان عمانوئيل كانط قد أثار سؤالا جوهريًا حول موضوع التفكير وبحث عن الشرط الأعلى للذات المفكرة، وبعبارة أخرى، لا يتساءل عمانوئيل كانط عن الذات المفكرة من منطلق ذات إمبريقية، لأنه ليس فى مقدور الذات المفكرة أن تدرك نفسها إدراكًا مباشرًا يتوسط فيه الانعكاس الذاتى المباشر على نفسه.

ومن ناحية أخرى رأى يوهان جوتليب فشته فى الشروط المسبقة للذات المفكرة الغاية الجوهرية، إنها غاية فكر الموضوع المحض، أى التى هى فى حال

هوية مع نفسها، والذات هى المحتوى الذاتى أو الفرض الذاتى. وما يعنى فيشته هو التفكير فى المحتوى بمعنى التفكير فى التفكير.

وبالمقارنة بفشته وكانط وشيلنج طلب هيجل إلى المحتوى موضوع التفكير إلى المحتوى الكلى أن يزيلا الحجاب عن نفسيهما. وذلك بحركتهما ومن خلال متناقضاتهما غير المتناهية أبدًا. وذلك حتى تبين شروط هوية المحتوى مع نفسه وحتى يوجد الشرط الواحد مجموع الشروط فى المعرفة المطلقة.

ومن هنا فإن هيجل لا يستطيع أن يفكر فى الله إلا إذا كان الله يحمل بداخله الحدود المنطقية والطبيعية للاهوت نفسه وتعرض اللاهوت عرضًا تتموضع فيه الذات (موضوع الفكر) تدريجياً. وتضع فيه الذات نفسها وضعًا ذاتيًا وخاصًا. وأما علماء اللاهوت الوسيطيين فقد قاموا ببلورة لاهوتهم النظرى على أساس الإعتقاد والسلطة العقائدية للكنيسة وليس على أساس ذاتى. كان العقل فى العصور الوسطى يخضع إلى «سلطة خارجية» عن العقل والذات. وكانت المعجزات والعقائد بمعزل عن سلطان العقل، وها هى المشكلة.

يستمد العقل مبادئه من تموضع الذات وأما الإيمان فيستمد مبادئه من الله، لذلك لم يكن الفكر عند فلاسفة العصور الوسطى قط فكرًا حرًا يبدع فروضه الخاصة بل كان يرجع دائمًا إلى ضوابط خارجية.

ولا شك أن هيجل ينطلق كغيره من فلاسفة العصور الوسطى من معطيات المسيحية الوضعية. لكن هذه المعطيات تمثل عنده فقط الطريقة أو منطلق البلورة الفلسفية، ولا تمثل بأى شكل ضابط التفكير الفلسفى. وبالتالى فالفلسفة حرة ومستقلة فى تناولات معطيات الديانة المسيحية. لذا فالديانة المسيحية لا توجه الفلسفة[٤]. وعند هيجل إذن لا تخضع الفلسفة إلى الدين لأن النظرية لا تخضع إلى التمثيل، وإذا كان التفكير ينطلق من معطيات الدين الأول فإنه يجاوزها ولا يحافظ عليها كما هى أو كما تبدو له. وإذا كان التفكير يجاوز الدين فإن ذلك يعنى الضياع أنه يمر به مرورًا حتميًا، وهكذا فموضوعات الفلسفة هى نفسها موضوعات الدين[٥].

إن موضوع الفلسفة والدين معًا هو الحقيقة أو الله، إذا كانت الفلسفة والدين تتناولان المتناهى والطبيعة والروح فإن تناولهما يصل هذه الموضوعات بالله. وقد كان هذا الوصل الهيجلى ثورة على الروح السائدة فى عصره. لم يستطع عصر التنوير أن يشبع حاجة الإنسان الإلهية. بل جعل الرغبة فى معرفة الله رغبة محالة وكافرة وبلا جدوى(٦). وقد أبرز عصر التنوير التناقض بين الفلسفة وبين المسيحية. «وذلك لأن كلاً من الفلسفة والدين له ميدان خاص. وهذان الميدانان هما فى رأى الأغلبية، متعارضان متناقضان، فالفلسفة تقوم على العقل وحده بينما الدين يقوم على الإيمان، فهو يتنافى تمامًا مع ما تقضى به الفلسفة(٧) وكان هذا التناقض من صنع علماء اللاهوت والدين. «التنوير هجرة الإنسان من اللارشد، والإنسان على هذه الهجرة واللارشد هو عجزالإنسان من الإفادة من عقله منْ غير معونة من الآخرين. كما أن اللارشد سببه الإنسان ذاته عندما لاتكون علته مردودة إلى نقص فى العلم، وإنما نقص فى العزيمة والجرأة على إعمال العقل من غير معونة الآخرين، كن جريئًا فى إعمال عقلك، وهذا هو شعار التنوير(٨). إن التنوير ليس فى حاجة إلا إلى الحرية وأفضل الحريات خلو من الضرر هى تلك التى تسمح بالاستخدام العام لعقل الإنسان فى جميع القضايا. وهنا قد أسمع أصواتا تنادى قائلة: لاتفكر. يقول الضابط: لا تفكر بل تدرب! ويقول الكاهن:

لا تفكر بل آمن! (ولكن ثمة سيد واحد فى العالم ينادى قائلا: فكر كما تشاء وفيما تشاء ولكن أطع!). ومعنى ذلك ان الحرية مقيدة. ولكن ما الذى يعرقل التنوير؟ بل ما الذى لا يفيد التنوير؟ جوابى على النحو الآتى: حرية الاستخدام العام للعقل. وهذه الحرية هى التى تغير البشر»(٩).

وأما هيجل فهو واحد من الفلاسفة المعارضين لعصر التنوير. والسمة المشتركة بين الفلاسفة المعارضين للتنوير «هى رفض السلطان المطلق للعقل. فالحقيقة، عندهم، كامنة فى السلفية، وبالأخص السلفية الدينية التى تملك الحقيقة المطلقة غير القابلة للجدل. ،مع ذلك فقد حاول السلفيون مصارعة الحجج التنويرية بحجج فلسفية مضادة لبيان تهافت العقل البشرى(١٠) «وهيجل

هو آخر الفلاسفة والمدرسين المحدسين الذين قالوا بإمكان قيام «فلسفة مسيحية» وقد استعمل أول من استعمل تعبير فلسفة مسيحية القديس أوغسطين فى كتاب «ضد يوليان البلاچى» وفى كتاب «مدينة الله». ويقصد أوغسطين بالفلسفة المسيحية الفلسفة الحقيقية الوحيدة. «وذلك أنه يقول إن الفلسفة هى محبة الحكمة، والحكمة هى «الكلمة» و«الكلمة» قد تجسدت على صورة «مسيح» وهذه الكلمة هى الحياة، والحياة هى النور، والنور لم يأت تبعًا لهذا إلا مع المسيحية، وعلى ذلك فالفلسفة الحقيقية هى المسيحية؟ فهذه إذن موجودة، وهى الدين المسيحى[11].

وعلى هذا يؤمن هيجل لكى يتعقل، ويتعقل لكى يؤمن فى حركة مكوكية مستمرة بين الإيمان أو العقل، هو امتداد وتطوير للإيمان الذى ينشد العقل حسب عبارة القديس انسلم.

هيجل سليان انسلم واما نيكولا ماله اتش فهو سيصل القديس أوغسطين. وبشكل عام لا يمكن فهم فكرة هيجل عن «المتناهى» بدون العودة إلى المسيحية، فهى فكرة لم تكن موجودة فى الفلسفة اليونانية «وإنما وجدت لأول مرة فى المسيحية أو بعبارة أدق فى الفلسفة اليهودية المسيحية، خصوصًا عند «فيلون»(١٢) «بينما نجد أن اللامتناهى هو عند ارسطو مثلا الشىء الذى يمكن أن يتصور بعده باستمرار وجود أشياء أخرى»[13]

وتقوم الفلسفة المسيحية عند هيجل أساسًا على النظر فى العقائد المسيحية، لذا يجب أن نذكر القارئ بما تعنيه العقائد المسيحية عند هيجل.

أولا، المسيحية دين، وبعبارة أخرى، تفترض مسيحية هيجل الموقف التالى للدين: الحقيقة التى تصلنا بواسطة الدين معطى خارجى نجد أنفسنا أمامه[14]. وصحيح أن الديانة المسيحية عنده هى الديانة الكاملة، المكتملة، الموحاة والموحية معًا. ولنها تبرز أكثر من أى ديانة أخرى الطابع الخارجى: «محتواها معطى ومتطور إليه باعتباره علويا أو ما بعد العقل»[15]. إلا أن الدين المسيحى ينطبع بطابع التفوق على الديانات السابقة عليه بأن هذا التخارج البارز مضمونًا متفكرًا فيه بداخل الدين.

فقد كان موسى وزرادشت ومحمد (ص) رسلاً. لكنهم لم يشاركوا بأنفسهم فى صناعة محتوى العقيدة والمحتوى المطلق والحقيقة الأزلية التى هى فى ذاتها ولذاتها[١٦]، فالتخارج عندهم غير مضمون فى التداخل المضمون. بينما تظهر الديانة المسيحية وتوحى خارجيًا النشاط الفكرى الإلهى نفسه. لأن شخصية المسيح شخصية تاريخية[١٧]. تاريخية بمعنى أن المسيح لا يخرج عن الله خروجًا محصنًا أوبسيطًا. وبالتالى فموضوع الوحى جزء لايتجزأ من محموله أو العقل البشرى جزء لا يتجزأ من المحتوى الإلهى الكلى.

لكن هذه الهوية الكاملة بين موضوع الوحى ومحتواها (المحمول)، بين العقل والمحتوى الإلهى. فى سياق الديانة المسيحية، لم يكن ممكنًا أن يظهر إلا فى خاتمة عملية تطور الطبيعة الإلهية وبعدما تكون قد جاوزت الدرجات السفلية للتخارج المحسوس، فهكذا شاهد موسى الله فى الدغل الحار. وهكذا تمثل اليونان آلهتهم تمثيلاً بان على تماثيل رخامية أوفى صور أخرى[١٨]. كان من الضرورى إذن أن تظهر الديانة المسيحية لتدخل هذا التخارج الأول ثم تضفى عليه الصنعة الروحية ضمن سياق الاتساق التام بين الروح والعقل. يقول هيجل إنه علينا أن نوف الله فى روحه وحقيقته[١٩].

إذن لا تصنع الفلسفة عند هيجل غير إدراك فكرة المسيحية إدراكا عقليًا، لأن المسيحية هى أقرب الحقائق للفسلفة، يؤمن هيجل لكى يتعقل، فغاية عمله الفلسفى الدائم هو أن يفهم الدين فهمًا نظريًا وعقليًا. وكان تلاميذ القديس «انسلم» قد طلبوا منه أن يثبت الحقائق الإيمانية إثباتًا عقليًا. وعلى هذا يجب أن تكون المقدمات والنتائج عقلية وألا يلجأ إلى العقائد الإيمانية[٢٠]. والحقيقة أن هيجل كأنسلم يؤمن إيمانًا ينشد التعقل ويضع المعرفة الإيمانية أدنى مرتبة من المعرفة العقلية، حيث يتوسط العقل بين الإيمان ورؤية الله، وإذا كان العقل هو الحد الأوسط بين الإيمان ورؤية الله فإن ذلك يعنى أن العقل فيه من الإيمان ورؤية الله على سواء.

٢ . الروح الإلهية والروح الإنسانية

ومن بين ذلك وحدة الروح الإلهية والروح الإنسانية. ينشد الإيمان المسيحى التعقل وبالتالى فالتاريخ المسيحى هو الافتراض المنتج للفلسفة النظرية فى معناها الهيجلى. والوجود فى ذاته ولذاته أو الروح الكلية والمطلقة هى مبدأ الوحدة بين الروح الإلهية والروح التى تصل الفلسفة بالدين والدين بالفلسفة موحدة فى ذاتها مع الإنسانية. لأن الصلة التى تربط الروح الإلهية بالروح الإنسانية هى صلة داخلية تربط فيها الروح الإلهية نفسها بنفسها. ومن ثم فالروح الذاتية او فردانية الإنسانية لا تنفصل عن الروح وإنما تترجم الروح المطلقة ترجمة مختلفة اختلافا متداخلاً. فالفردانية الذرية ليست سوى التفرد الذاتى للروح. التمييز الذاتى للمحتوى أو للحرية.

ومن المؤكد أن موضوع الفلسفة هو الوحدة على وجه العموم. إلا أن موضوع الفلسفة ليس الوحدة المجردة، البسيطة،الفارغة... وإنما موضوعها هو الوحدة الملموسة. وهو يعطى موضوعها على طول خط تطورها الأنطولوجى والتكوينى وعرضه. وتتبع هذه الوحدة الملموسة نفسها خطأ يتقدم من مستوى إلى آخر أو من تحديد خاص إلى تحديد خاص آخر، والتمثيل الدينى والتنظير الفلسفى هما تحديدان خاصان من تحديدات الوحدة الملموسة بين الفلسفة وبين الدين ثم تماهيان إنما هو اختلاف وتماه بداخل وحدة الروح المطلقة نفسها.

والخطأ فى تأويل النص الهيجلى هو أننا نكتفى على وجه العموم بالوحد، المجردة تمام التجريد وغير محددة تمامًا حين ننظر إلى وجه هيجل الفلسفر والدينى. بينما يبين من التحليل أنه من الضرورى أن نضع من المحتوى نفسه الذى يشترك فى صناعته الدين والفلسفة الحدود الشكلية المختلفة، فلقد سبق أن قلنا أن هيجل يضع فى الله الحدود ولحظة النفى حتى لا يصير إلى العدم الفارغ. وهذا الوضع لايقود إلى اعتبار الله العام هو الله الذى تدرسه مختلف تيارات اللاهوت السلبى الذى ينفى أيه معرفة بالله على وجه العموم دون اليقين. والفارق بين القديس هيجل والقديس اسبينوزا على سبيل المثال أن الله عند

القديس هيجل محدد تحديدًا غير بسيط فى سياق نفى منكسر.. ثانوى هو نفى النفس أو النفى المطلق أو التحديد الجوهرى لجوهر المطلق.

وفى ضوء هذا فإن المحتوى يتحدد تحديدًا تمثيليًا حينا وتحديدًا نظريًا حينًا ثانيًا. وبدل أن تخوض فى هذه الوحدة بحد محدداتها المتنوعة جرت العادة السيئة أن ندرك تحديدًا واحدًا ونعزله عن التحديات الأخرى. ويقود الإدراك أحادى الجانب إلى التحديد المتخارج والأسوأ.

وعلى هذا فإن الله حسبما يبين من حقيقته الفلسفية يحتوى هوية مباشرة هى اختلاف لا متناه وهى موضوعة وضعًا اختلافيًا امتناهيًا. إنما يدركه الدين والفلسفة معًا هو «روح الروح» أماما أسماه أرسطو «فكر الفكر» أى الفكر المنكسر نفسه.

الفقرة (٢): إلغاء التمثيل الدينى

وهكذا يصل هيجل الدين بالفلسفة اتصالاً مؤسسًا على أن الدين والفلسفة يقومان على الروح. وسنرى فيما بعد أن التحول من التمثيل الدينى إلى الفكر الهيجلى النظرى ليس نابعًا فقط من قرار الذات والتى قررت أن تتفلسف[٢١] وانما هو أيضا ينبع من الحركة الروحية والمضمونية. وسنرى أيضا أن إلغاء التمثيل الدينى إنما يشدد على ضرورة المرور باللحظة الدينية[٢٢].

وبعبارة أخرى، يفقد التمثيل الدينى نفسه باعتباره لحظة وينتهى إلى مابعد نفسه حيث يجد نهايته الجنائزية فى فلسفة الانتقال. وبعبارة هيجلية، هذا هو التناقض الذى لا نستطيع أن نجد له حلاً دون أن نهوى إلى التفسيرات أحادية الجانب، اللاهوتية حينًا، والإلحادية حينًا ثانيًا، وليس أولوية الفلسفية بالنسبة للدين دلالة على إلحاد الخفى وإنما هى دليل على نزعته العقلانية وتفاؤله المعرفى.

ولهذا الإلغاء خصائص نستطيع أن نجملها فيما يلى:

أولا: يجب أن نشدد على أن الروح تظل دائما متماهية مع نفسها رغمًا عن تجلياتها المتنوعة، حيث إن الروح تغير نفسها لكن بالقرب من نفسها وتظل حرة. وهذا التغيير الداخلى يسمح أوهو الشرط الذى يقوم عليه إمكان المعرفة الإنسانية المتناهية سواء أكانت هذه المعرفة نظرية أم تمثيلية دينية. فموضوع الدين هو الجوهر المطلق، وأما الفلسفة فتريد معرفته[٢٣] لكن هذا الموضوع يتشكل بشكلين مختلفين هما الشكل التمثيلى الدينى والشكل النظرى الفلسفى.

ثانياً: ترتبط الثنائية الجوهرية بثنائية شكلية فالجوهر هو الشكل الذى هو فى ذاته محتوى جوهرى أو المحتوى بوصفه شيئًا فى ذاته محددًا تحديدًا جوهريًا(٢٤). ومن ناحية يرتبط المحتوى الجوهرى الدينى بشكل خاص هو الشكل المحسوس(٢٥). لكنه يرتبط على وجه العموم بشكل «التمثيل»(٢٦).

والمقصود هنا هو التقديم، والعرض، التعريف ، والحفلة، الاعتراض، التمثيل وغيرها من مترادفات التمثيل» وتمتاز الفلسفة عن الدين بأنها تجاوز التمثيل إلى «التفكير» فى «المحتوى» نفسه(٢٧). وبعبارة أدق يجب أن نميز فى الدين لحظتين:

١ ـ الشكل الموضوعى أوحد الوعى حيث تتخارج الروح الجوهرية أو المطلق عن الروح الذاتية تخارجًا موضوعيًا، أى أنها تصير موضع الروح الذاتية.

٢ ـ حد أو مرحلة الصلاة، والحميمية، والعزلة، إزالة الانفصال السابق بحيث تتوحد الروح مع الموضوع وتنفذ الروح تماما إلى(٢٨) الموضوع.

وأما فى الفلسفة فهاتان اللحظتان متحدتان. لأن الفكر:

١ ـ موضوعى حسب الحد الأول عنده شكل الموضوع لكنه بعدما فقد شكل موضوعيته(٢٩).

برهن أن الفلسفة عندها شكل موضوعى تتخارج فيه الروح المطلقة عن الروح الذاتية. ولكن هذا التخارج تتجاوزه الفلسفة. وأما الدين فيتردد بين التجاوز الفلسفى وبين إزالة التجاوز الفلسفى.

٢ ـ لكن الفكر يوحد المحتوى. (موضوعية الموضوع) والشكل النظرى فحين أفكر يرتدى محتوى الفكر شكل الفكر لأن محتوى الفكر لم يعد أمامى(٣٠). وبعبارة أخرى، يضع أولاً أمامه محتوى الفكر الموضوعى. ثانيا، يتداخل معه، ويمكن تفوق الفلسفة على الدين فى أن نوع التكوين الذى تنتجه يقوم على أن الذات تبتلع موضوعية المحتوى الكلى وذلك فى مفكر (الشكل) الفكر (المحتوى). ثالثًا، من الطبيعى أن هذه الأشكال فيما بينها عند ظهورها الظهور الأول المحدد والواعى بالاختلاف أقول من الطبيعى أن تتفاهم هذه الأشكال فيما بينها.، بل إنه ضرورى(٣١). فى بدايته يتجرد الفكر تجريدا عن نفسه بحيث يبدو فكرًا بلا

ثانيًا: ترتبط الثنائية الجوهرية بثنائية شكلية فالجوهر هو الشكل الذى هو فى ذاته محتوى جوهرى أو المحتوى بوصفه شيئًا فى ذاته محددًا تحديدًا جوهريًا(٢٤). ومن ناحية يرتبط المحتوى الجوهرى الدينى بشكل خاص هو الشكل المحسوس(٢٥). لكنه يرتبط على وجه العموم بشكل «التمثيل»(٢٦).

والمقصود هنا هو التقديم، والعرض، التعريف ، والحفلة، الاعتراض، التمثيل وغيرها من مترادفات التمثيل» وتمتاز الفلسفة عن الدين بأنها تجاوز التمثيل إلى «التفكير» فى «المحتوى» نفسه(٢٧). وبعبارة أدق يجب أن نميز فى الدين لحظتين:

١ ـ الشكل الموضوعى أوحد الوعى حيث تتخارج الروح الجوهرية أو المطلق عن الروح الذاتية تخارجًا موضوعيًا، أى أنها تصير موضع الروح الذاتية.

٢ ـ حد أو مرحلة الصلاة، والحميمية، والعزلة، إزالة الانفصال السابق بحيث تتوحد الروح مع الموضوع وتنفذ الروح تماما إلى(٢٨) الموضوع.

وأما فى الفلسفة فهاتان اللحظتان متحدتان. لأن الفكر:

١ ـ موضوعى حسب الحد الأول عنده شكل الموضوع لكنه بعدما فقد شكل موضوعيته(٢٩).

برهن أن الفلسفة عندها شكل موضوعى تتخارج فيه الروح المطلقة عن الروح الذاتية. ولكن هذا التخارج تتجاوزه الفلسفة. وأما الدين فيتردد بين التجاوز الفلسفى وبين إزالة التجاوز الفلسفى.

٢ ـ لكن الفكر يوحد المحتوى. (موضوعية الموضوع) والشكل النظرى فحين أفكر يرتدى محتوى الفكر شكل الفكر لأن محتوى الفكر لم يعد أمامى(٣٠). وبعبارة أخرى، يضع أولاً أمامه محتوى الفكر الموضوعى. ثانيا، يتداخل معه، ويمكن تفوق الفلسفة على الدين فى أن نوع التكوين الذى تنتجه يقوم على أن الذات تبتلع موضوعية المحتوى الكلى وذلك فى مفكر (الشكل) الفكر (المحتوى). ثالثًا، من الطبيعى أن هذه الأشكال فيما بينها عند ظهورها الظهور الأول المحدد والواعى بالاختلاف أقول من الطبيعى أن تتفاهم هذه الأشكال فيما بينها.، بل إنه ضرورى(٣١). فى بدايته يتجرد الفكر تجريدا عن نفسه بحيث يبدو فكرًا بلا

ويقود هذا التوسط النظرى العقلى بالضرورة إلى تشوية الدين. وقد كانت فلسفة هيجل المسيحية معاصرة لثقافة تحمل تفسيرًا سيئًا للدين بل تحمل أزمة حادة للدين برز فيها الإلحاد. وبالطبع لا يسىء هيجل تفسير الدين، وهو ليس ملحدًا على وجه العموم. ولكن الاحتواء الفكرى لمحتوى الدين المفهوم يحل التمثيل الدينى فى الفلسفة والنظرية، وبالتالى فإن الدين المفهوم لم يعد له علاقة بالدين المفهوم فهما عاما، وظل الدين المفهوم فهما هيجليًا يثير الكثير من لاضطراب والشكوك فى قلب المؤمن، لأن الدين يظل شكلا خارجًا عن الحقيقة وعليها، وهو الشكل الأسطورى، التاريخى، الوصفى، وهذا فضلا عن أن عقيدة التثليث ليست سوى ترجمة الحقيقة، وما هو مصير فكر لوثر حينما ينتقد التصور؟ ويقول هيجل إن كلمة «ZEUGEN» تعبر عن دلالة الفكر المطلقة على نفسها وليس على فكرة التناسل بين الأب وإنجاب الابن. وهذه هى أيضًا حال فكرة الخلق والألم...

ويرتبط هذا الانحلال الدينى فى التصور الفلسفى بالمرحلة التاريخية التى عاشها هيجل. ففى قلب الثورة المضادة الدينية والعهد المقدس وفى الدين المسيحى إلى دين الدول الأوربية جميعًا أثير سؤال اختفاء أو زوال هذا الدين.

لذلك كان إلحاد القرن الثامن عشر إلحادًا سياسيًا فى جوهره. فاصطدم الفلاسفة الماديون والموسوعيون بالكنيسة لأن الكنيسة كانت إذ ذاك جزءًا لا يتجزأ من بنية الدولة ومن المؤسسات الاجتماعية والسياسية والموروثة، ولم يكن صراعهم مع الحق الإلهى وإنما كان مع الاستبداد والطغيان، كان الدين المسيحى معاديًا للسياسة الإنسانية أبدعه الطغاة لمحو حرية الإنسان. يقول البارون دولباك (١٧٢٣ - ١٧٨٩) الكيميائى الفرنسى والفيلسوف الألمانى الأصل إن «الدين هو فن إسكار الناس بالحماسة لمنعهم من الاهتمام بالمصائب التى ينزلها بهم أولئك الذين يحكمونهم». و«ميليه» اليفا يقول: «الجهل والخوف هذان هما محورالدين... لقد كان هدف المشرعين الأوائل أن يسيطروا على الشعوب. فكان أيسر سبلهم إلى ذلك أن يخيفوهم وأن يمنعوهم من إعمال العقل... وكلما ازداد المرء إمعانًا فى دراسة النواميس والمبادئ الدينية، يزداد قناعة بأن هدفها الوحيد مصلحة الطغاة والرهبان»[٣٨].

الفقرة (٣): الدين وما بعده

هل يعنى ذلك أن فلسفة هيجل النظرية تقفز إلى مابعد الدين؟ هل هيجل ابن عصر التنوير وبالتالى فهل يرى أن المعرفة هى المطلق بغض البصر عن المطلق ذاته؟

وإذا كانت الفلسفة النظرية تشبع نفسها فيما بعد الديانة المسيحية فإن هذا يقود الفلسفة إلى أن تكون فلسفة «بلا شكل بلا محتوى بلا حد؛ بينما الشكل والمحتوى والحد هو الطريقة الوحيدة التى تكون بها الشىء بالنسبة للروح، تكون عقلية، واقعًا منتجًا، نافيًا، فى ذاته ولذاته»[٣٩]. إلا أن هذه المادة متناهية. ولأنها فى صورة، إنها محتوى أوحد ذاتى وبالتالى فهى عاجزة عن إعطاء سمك لفراغ الأزل، ومن موقعها فيما سبق المسيحية تبحث الفلسفة النظرية من جديد عن المسيحية[٤٠]. تبحث من جديد عن المسيحية وليس عن الدين الروحى الذى يدين به عصر التنوير. صحيح أن خاصية التنوير هى حرية الروح، لكن خاصيته الثانية هى العجز التجريدى عن تمييز حدود المحتوى المتناهى من داخل حدود الحقيقة نفسها[٤١].

دين هيجل ليس دين الفهم وإنما هو دين العقل، وبالتالى فهو ليس دينًا ما بعديًا بلا جوهر. وليس الدين عنده مقصودًا فى ذاته وإنما هو مقصود لغيره. وهذا الغير هو الفيلسوف الذى بدون الدين يقع فى هاوية المحتوى. حيث إنه لايوجد محتوى غير الله، وإذا كان الفيلسوف يقيم فيما بعد الدين المسيحى فأين

يذهب ليجد الجوهرى والأزلى[٤٢]. قد يسير فى طريق الإلحاد. لكن طريق الإلحاد ليس طريق هيجل. كما أن طريق هيجل هو طريق الهروب إلى ما بعد موضوعية الحقيقة.

الفقرة (٤) : تداخل الدين والفلسفة

٤/ (أ) الشكل الدينى يحرر الجوهر الفلسفى

وتتبع ضرورة إلغاء الشكل من بعض نزعات الديانةالمسيحية نفسها. فالديانة المسيحية تدعو الفلاسفة إلى الانطلاق من فروضهم الخاصة وإلى تحديد أهدافهم بأنفسهم دون أى تدخل من علماء اللاهوت والدين، إنها المسيحية هى التى تتطلع إلى علم الدين، إلى لاهوت يشترك مع الفلسفة فى تصور الله. وهكذا وقعت الديانة المسيحية فى العصور الوسطى الظلماء نحو صياغة لاهوت مدرسى. وذلك على سبيل تفكير وتعقيل تعاليم الدين الموحى العميقة. وبالطريقة نفسها صاغ أفلاطون وأرسطو تعاليمهما.

وبالتالى فالفلسفة أو علم العقل الفكرى ليس متحررًا تمام التحرر من صياغة الفروض، والفرض الأول الذى عليه أن يصوغه أنيشرح ويفسر ويبين دين عصره. وهو بطبيعة الحال ليس فرضًا خارجيًا. لأنه كما سبق أن قلت يدفع الدين الفلاسفة نحو تنمية وبلورة شكل الفلسفة المطلق.

وكانت قد نشأت هذه الضرورة فى «فترة الآباء» التى تبدأ منذ بدءالمسيحية إلى القرن التاسع الميلادى. وكان التفكير فى فترة الآباء مقتصرًا على آباء الكنيسة «الذين حاولوا أن يدافعوا عن الدين المسيحى ضد الغارات العنيفة التى شنها الفلاسفة اليونانيون المعاصرون، أى الأفلاطونيون المحدثون. وكان بينهم من آمن بالفلسفة اليونانية وبخاصة الأفلاطونية المحدثة، أو على العكس[٤٣]. وهيجل

امتداد للقديس أوغسطين الذى لم يكن فيلسوفًا من فلاسفة عصر الآباء. «ولد بمدينة» طاغشت فى شمال أفريقية فى نوفمبرسنة ٣٥٤. ودرس فى مدرسة هذه المديمة أولاً، وانتقل منها إلى المدارس الأخرى المشهورة فى نوميديا، وخاصة مدرسة قرطاجنة، ولقد كان اوغسطين مكرهف الإحساس، قوى العاطفة، كثير التأثر، جامعًا إلى جانب هذا بين ورع قوى ورغبة شديدة ملحة فى انتهاب اللذات والأخذ بأكبر نصيب من الحياة. ولهذا كانت نفسه ميدانًا لصراع كبير بين قطبين متن فرين؛ لم يستطيع فى النهايةإلا أن يوفق بين القطبين، بأن قضى على أحدهما»(٤٤).

ودفعته ثقافته المسيحية إلى أن يدرس الفلسفة ويسائل نفسه «ما الحقيقة؟ وما السبب إليها؟ أى ما هو المنهج الذى يجب أن نسير عليه لكى نكتشفها؟ ومن ناحية أخرى شغلته مشكلة الشر وأصله فى الوجود(٤٥). كان قد بدأ بالكتب المقدسة. لكنه لم يجد فيها الكفاية. فقال بالفلسفة الأكاديمية التى تدفع الإنسان إلى الشك.

وبالطبع هناك؛ فرق بين التوسط عند هيجل والحدس المباشر عند أوغسطين. لكن هيجل يقول بصيغة أوغسطين التى تتلخص فى أن الإيمان للتعقل. فعل الإيمان أن يتجه إلى التعقل حتى لا يصير إلى السذاجة وإنما إلى الإيمان العقلى.

كما يذكر هيجل أيضًا القديس أنسلم ويمتدحه(٤٦). وذلك بسبب عبارته العميقة فى نظر هيجل والتى تقول: «لا افهم» لكى أؤمن وإنما أؤمن لكى أفهم. لأننى أفرض أيضًا أننى لن أستطيع أن أفهم دون أن أؤمن». وقد كان جواب القديس انسلم هذا على مشكلة العقل والإيمان التى أثارها الديالكتيون واللاهوتيون فى ذلك العصر. وأما الديالكتيون «فقد أرادوا تحكيم العقل فى العقيدة، وأنكروا عن هذا الطريق كثيرًا من المعتقدات التى تعتمد على الوحى دون العقل كما أنكروا اليوم الآخر وبالجملة أنكروا كل الأفكار التى تتصل بالعقيدة من حيث هى عقيدة دون أن تكون قابلة للبرهنة العقلية، وكاهن من أشد أنصار هذه الحركة الإسميون(٤٧). وأما اللعتيون فقد عارضوا الديالكتيين وشغلوا

هذا العصر. وكان على رأسهم بطرس وميانى (+١٧٠٢). عارض فلسفة أرسطوا والفلسفة عمومًا وذلك لصالح الإيمان والتناقض والمعلول الذى بلا علة.

ثم جاء القديس انسلم وقال بأن الإيمان قاعدة العقل. وهو فى ذلك أقرب إلى اللاهوتيين منه إلى الديالكتيين، مع بعض التعديل.

وكان القديس أنسلم قدولد فى مدينة أوستا فى شمال إيطاليا فى أواخر سنة ١٠٣٣ أ. ودرس دراسته الأولى فى مدارس البندقية. وتبعًا لهذه الدراسة الدينية رأي أن يكون أحد رجال الدين، وساعدته أمه على هذا الاتجاه[٤٨]. وهو الاتجاه الذى يوجه فكره عمومًا وتصوره لعلاقة العقل والإيمان خصوصًا.

ومن ناحية أخرى يقرب هيجل بينه وبين لوثر، حيث دفع الإصلاح الدينى البروتستنتى إلى التفلسف «تضافرت عدة عوامل على قيام هذه الحركة، نذكر منها تدهور الكنيسة الكاثوليكية فى روما وروح النقد والتمرد من القيود التى فرضتها الكنيسة على حرية البحث والتفكير، وموقف حكام ألمانيا فى الوحدات السياسية العديدة، هو موقف أملته رغبتهم فى التخلص من سيطرة كنيسة روما وتدخل الباب من ناحية، وتطلعه إلى الاستئثار بأحوال الكنيسة، وممتلكاتها الشاسعة من ناحية أخرى، وحقوق الفقراء التى كلت السبب المباشر فى قيام الحركة الدينية التى حمل لواءها مارتن لوثر وتطورت تطورًا سريعًا إلى حركة دينية ثورية[٤٩]. كانت حركة نحو أسلوب أبسط وأكثر روحانية فى المسيحية. ومن هنا كانت المسيحية دافعًا نحو الفلسفة المسيحية الروحية.

واللحظتان الأوليان الروح الذاتية والروح الموضوعية هما حدان متناهيان وعابرتان من حدود الروح.وأما الدين فهو الصفة التى تصف الروح المطلقة فى مجموعها الفنى والدينى والفلسفى[٥٠]. الدين هو الروح المطلقة، أى الوحدة القائمة فى ذاتها التى تنتج إنتاجًا أزليًا. إنها الروح فى حقيقتها المطلقة تلك الروح المطلقة. إن الدين هو مبدأ ومدة الدرجة الثالثة من درجات تطور الروح[٥١] واللاهوت هو مركز الدائرة المتفردة، المتكسرة، التى تجمع بين موضوعات الروح المطلقة والتنوع الفارغ للموضوعات الفنية والدينية والفلسفية يتجمع فى «المفرد

الموضوعى» اللاهوتى البسيط الذى يحد نفسه بحدود الفن والدين والفلسفة الجزئية.

والخلاصة أن اللاهوت هو المركز الذى تنطلق منه الفلسفة وتصل إليه الفلسفة. تتأصل الفلسفة فى اللاهوت وترجع الفلسفة إليه[٥٢].

٤/ ب الشكل النظرى والمادة الدينية أو انتاج الدينلل ٧ ومحتواه أو المسيحية هى الفلسفة الحقيقية

بوصفها مادة تعيد الدين إلى الفلسفة الصريحة.، وذلك بمعنى أن الدين بوصفه مادة يوحد الشكل النظرى ومحتواه، أى أنه يفكر تفكيرًا نظريًا فى الله ويحله ويحيله إلى نفسه عن طريق التعارض بينه وبين نفسه بحيث يتنوع الاختلاف ويتعارض ويتناقض حسب حد الفكر والتصور القائم على توحيد نفسه واختلافاته.

فالدين كمحتوى فقط لا يكفى. لا تكفى وسطية المحتوى الدينى ومركزيته. لأن موضوعات الروح المطلقة الفنية والدينية والفلسفية تمكث داخل الوحدة المتخارجة، المفككة، لذا فالدين فلسفة أو لحظة من لحظات فلسفة الروح الأساسية. وفلسفة الروح هى اللحظة الثالثة من لحظات تطور دائرة المعارف الفلسفية. تتلو علم المنطق أو علم الفكرة فى ذاتها ولذاتها. وتتلو أيضا فلسفة الطبيعة أو علم الفكرة فى غيرها. تختتم مسيرة الفلسفة باستعادة الفكرة لذاتها بعد تخارجها فى غيرها الطبيعى وفلسفة الروح وهى وإن تختتم المسير الفلسفى فهى لا تنفصل عن فلسفة الطبيعة ولاتستقل جوهريًا عن فلسفة المنطق.

الدين فلسفة من حيث كونه العامل قبل النهائى من عوامل عودة الفكرة إلى ذاتها، وإذا كانت الروح هى إقامة الفكرة إلى جانب نفسها فإن الدين هو آخر صلة تربط الفكرة بنفسها قبل الأخيرة. وهى تظل فكرة فلسفية أوصلة فكرية. وبالتالى فالمسيحية تفكر، ويحتوى تعبير التعبد على محتوى فكرى، إن التعبد فكر فى حال بحث عن نفسه الحقيقية[٥٣]. ولا تفكر المسيحية فى صورة ضمنية فحسب وإنما تبلور فى صورة صريحة الأفكار النظرية الصريحة.

وصاغ فلاسفة العصور الوسطى والفلاسفة آباء الكنيسة أفكارًا نظرية صريحة فى قالب فكرى واضح. وقد كانت أفكارًا محددة بحدود واضحة فكريًا فى العقل والاعتقاد والمعرفة والألوهية والعالم والنفس والأخلاق والسياسة وغيرها من القضايا. وكانت فلسفة من حيث إنها كانت محصلة عمل فكرى جاد وليس من حيث خضوعها للكنيسة وسلطتها. واسرارالدين هى العنصر النظرى فى الفلسفة[٥٤]. وهى أسرار بالنسبة للفهم لا بالنسبة للعقل. وفى نظر العقل ليست أسرار الدين حقائق خاصة وإنما هى الحقيقة المطلقة والكلية التى تحتوى على كل شىء والتى خارجها لا يوجد شىء .يمتلك الدين النظرى الكلية التى تخصص نفسها بنفسها من حيث إن المسيح يوحد فعليًا بين الإنسان (الخاص) والإله (العام). إنه الإله الخاص. وأما التوحيد الذى يقوم به الفهم فهو من إنتاج عمل خشن وجامد.

لذا فالدين النظرى عند هيجل ليس هو الدين المفهوم وإنما هو الدين العقلى أوالمتصور. والدين النظرى عنده يختلف إختلافًا جذريًا عن «اللاهوت الطبيعى». لأن مهمة اللاهوت الطبيعى «هو أن يجاوز الدين الوضعى، الموحى، وأن يقيم معرفة فلسفية بالله. لكن اللاهوت الطبيعى هو نوع من أنواع ميتافيزيقا الفهم، أى أنه علم الفهم وليس علم الفكر العقلى، ولا ينظر اللاهوت الطبيعى إلا إلى الله وبطريقة تجريدية وحسب الفهم يحيل الله إلى جوهر. وتصوره اقتصر على محصلة جوهر الفهم.، وأما لاهوت هيجل، اللاهوت العقلى، فهو يجعل الله روحًا توحد الشكل النظرى أو الذاتى والمحتوى الجوهرى أوالموضوعى فى الجماعة الواعية.

وأما مفكرو التنوير فقد فرقوا بين الدين الوضعى والدين العقلى وأما الدين الوضعى، الموحى به فيقوم على العقيدة المبلغة والوقائع الفعلية، هو إيمان تاريخى. لهذا فإنه لا يصح إلا عند قوم بأعينهم ذوى علاقة بالدين نفسه، ولذلك فهو ليس الدين الوحيد.، وليست ملته هى الله الرحيم. ومثل هذا الإيمان ليس حيًا ولا موجبًا للنجاه. ولذا لايمكن أن يعد ضروريًا، بل هو ذاته ميت. ومن

الخرافة أن نقول إنه ينجينا ويخطئ ممثلوه حين يرون فى لوائحه وطقوسه أجزاء جوهرية للدين، لأن مثل هذا الدين ليس أخلاقيًا، وهو ليس كليًا لأن الكلية غير المشروطة ضرورية أو غير ممكنة بدون الأساس العقلى إنه إيمان الكنيسة وليس إيمان الفلاسفة.

لكن إيمان فلسفة هيجل ليس إيمان التنوير الذى اتهم فيه مفكر والقرن الثامن عشر. لأن الدين العقلى التنويرى ينطبع بالطابع «الطبيعى» من الناحية الموضوعية وبطابع الوحى نفسه من الناحية الذاتية.

وأما إيمان فلسفة هيجل فهو شبيه بإيمان القديس يوستينوس فى العصور الوسطى. فإن يوستينوس يصف كيف «انتهى إلى القول بأن المسيحية هى الفلسفة الحقيقية، وأنه حينما أصبح مسيحيًا أصبح فيلسوفًا[٥٥] ينظر فى الله وطبيعة الوجود والجواهر اللامادية. إذن فقد وجد فى كلام مسيحى لاقاه الحقيقة الكاملة؛ فآمن بالمسيحية وقال: لهذا. وعلى هذا النحو، أنا فيلسوف[٥٦]. ولم تر «الحقيقة كاملة إلا فى المسيحية»[٥٧]. وبدا له أن كل مذهب يحتوى على جزء من الحقيقة الكلية التى تتمثل وحدها كاملة فى المسيحية[٥٨]. ولا يعرف الفلاسفة جانبًا من الحقيقة المطلقة إلابقدر اقترابهم من المسيحية.

وبالتالى فإن الدين العقلى عند هيجل ليس دين العقل الطبيعى أو القانون الأخلاقى كما يتجلى عند اليونان والصينيين وغيرهم. إنه الدين العقلى الذى سبق أن قال به يوستينوس حيث قال «إن الأفلاطونية المحدثة موجودة بأكملها فى الآيات الأولى من إنجيل يوحنا» فى هذا الإنجيل نجد الكلمة هى المسيح، لأن الكلمة هى الله، والمسيح هو. كما أننا نجد أيضا أن «فالكلمة» تلقى نورها على الإنسان لمجرد ولادتة. سواء أكان ذلك بعد المسيحية أم قبلها، «فالكملة» إذن قد تظهر قبل أن تتجسد وتأتى فى صورة المسيح. وعن طريق نور هذه «الكلمة» ألقى النور فى الإنسان من قديم الزمان، ولو أنه كان ضئيلا، لأن النور الكامل لم يظهر إلا بتجسيد الكلمة فى المسيح. ولذا فإن ما قال به القدماء من أشياء صحيحة، لابد أن يعد صادرا عن «الكلمة» ولما كانت «الكلمة» هى المسيح فإن ما قالوا به

جاء متفقا مع المسيحية أو مسيحيا، ولهذا كان من السهل أن يقال عن أفلاطون إنه مسيحى كما أنه كان من حق يوستينوس Justin أن يقول عن سقراط تلك الكلمة التى قال فيها أرسموس Erasmus:

(سقراط أيها القديس، ادع لنا!)[٥٩].

وعلى ذلك فالعقل الطبيعى اليونانى والتنويرى هو فى عمقه عقل مسيحى. ولذا فالمسيحية فلسفة بالمعنى الكامل، والقديس هيجل فيلسوف بالمعنى الكامل، أى بالمعنى الذى انتهى إليه لاكتانتيوس أن «المسيحية هى الفلسفة الحقيقية، وإن كل فلسفة من الفلسفات الأخرى لن تستطيع إلا أن تكشف عن جزء من الحقيقة فحسب. فإذا أتيح لنا أن ننتخب فلسفة، فنحن مضطرون فى نهاية الأمر - مهما جمعنا من حقائق متفرقة من مذاهب فلسفية - إلى الرجوع إلى معيار نستطيع عن طريقه أن نميز بين الحق والباطل فى كل فلسفة. وهذا المعيار هو الإيمان المسيحى[٦٠].

إذن هناك رجل يونانى أو صينى أو تنويرى حديث يبحث عن الحقيقة من طريق البحث فحسب. فلا يصل إلى جزئية العقل الطبيعى أو لحظة القانون الأخلاقى. ولا يصل أبدا على هذا النحو إلى اللاهوت العقلى كما يفهمه هيجل.

٤/جـ: الشكل النظرى والمحتوى الدينى.

فى (٤/أ) رأينا أن الشكل النظرى يقف أمام الجوهر الدينى فى محاولة من أسرار الدين لأن تتشكل نظريا. ثم شاهدنا فى (٤/ب) أن الشكل النظرى يقف أمام المادة الدينية وحدة بين اللاهوت العقلى والشكل العقلى فى إطار المسيحية. ثم نرى الآن فى (٤/جـ) أن الشكل النظرى يقف أمام المحتوى الدينى أى أن العقل يقف أمام الاعتقاد فى تعارض منذ القدم. أحرق اليونان والأثينيون هذا الشعب الحر والديمقراطى كتابات عقلية وطالبوا بإعدام سقراط. وخشيت الكنيسة غالب الفلسفة من أن تهدم عقيدتها. وبالتالى فقد اعتبرتها عدوا لها. وعارض اللاهوت العقلى الطبيعى الفلسفة خوفا من أن الفلسفة تضع محتوى وتعلن بالتالى عن إنتاج مضمون مغاير للمضمون الدينى التقصيرى. ورأى لاهوت الفهم على وجه العموم أن المحتوى الذى تنتجه الفلسفة هو محتوى يهدف إظلام

الاعتقاد أو أنه يهدف بعبارة أدق تأسيس محتوى للاعتقاد على أساس محتوى العقل النظرى أو العقل الإيجابى.

وأما هيجل فيلحظ أنه ليس من الممكن أن يكون هناك عقلان أو روحان، أى ليس من الممكن أن يكون هناك عقل إلهى وآخر إنسانى مختلفين أتم الاختلاف من حيث جوهرهما وصيغ نشاطهما. فعقل الإنسان ومعرفة جوهره إنه على وجه العموم العقل أو الإلهى فى الإنسان. والروح بوصفها روح الإله ليست روحا قائمة فيما وراء النجوم، فيما وراء العالم وإنما الإله هو الحاضر وبوصفه روحا هو فى الروح والأرواح.

وإذا كان لابد من اعتماد التعارض بين المعرفة والاعتقاد فإن التعارض يرجع إلى تعارض يقيمه الله بنفسه فى نفسه عبر حياته المنتجة والعملية. المعرفة والاعتقاد وجهان لعملة واحدة هى تأليه الله لنفسه فى الإنسان من حيث أن يكلم نفسه مرتين مرة دينيا ومرة فلسفيا.

ومن هنا فالفلسفة لا تعارض الدين. لأن ليس فى مقدور الفلسفة أن تعارض الروح التى نفعل بداخلها وبداخل الدين معا. وكلما ترك الإنسان من حيث كونه مفكرا عقليا. أقول إن الإنسان كلما ترك الشئ يقوم بعمله فيه بالتخلى عن طابعه الخاص وكلما وقف موقف الوعى العام بحيث لا يبحث العقل عن خاصيته فى التخصيص قلت إمكانية ارتكاب هذا التعارض لأن العقل هو الشئ نفسه، الروح الإلهى.

ومن هنا فإن الفلسفة لا تعقلن الدين من خارجه أو بواسطة الفهم المجرد الذى يعطى للإنسان فى أحسن الفروض حقيقة مصنوعة تقف فى مواجهة الحقيقة الدينية الطبيعية. والفهم المجرد هو جوهر الفهم الذى أنشأ الصراع بين الفلسفة والدين منذ اليونان وإلى التنوير. وأما الفهم الملموس فقد كان فهم الفيثاغورثيين المحدثين والأفلاطونيين الجدد وآباء الكنيسة الكاثوليكية والقديس أنسلم وابدلار وهيجل نفسه. ويعنى الفهم الملموس أنه فهم متطور ينمو من لحظة لأخرى. فمحتوى الفلسفة والدين واحد هو الله. وشكلهما واحد هو معرفة الله لنفسه وبنفسه. لكن هذه المعرفة مباشرة فى الدين وغير مباشرة فى

الفلسفة. هذا وإن كانت المعرفة المباشرة الدينية فى معنى الفهم يختلف عن الاعتقاد والتوسط إلى مرتبة المباشرة.

صحيح أن الروح تعى بنفسها وبنفس الله. وهذا الوعى مباشر. لكن الله باطن فى الروح. وتعى الروح بنفسها وبالله من منطلق أن الله كائن باطن بداخل فلسفة الوعى نفسه. فالمضمون الأعلى والمضمون الدينى محتويان فى روح الإنسان. والمعرفة (التوسط) والاعتقاد محتويان فى باطن وعرق الروح. وبالتالى يزيح هيجل التخارج الذى أقامته الكنيسة بين الفلسفة والدين. فالفلسفة والدين متصلان لأن الله فى باطن الروح التى تعرف وتعتقد فى أوقات متباعدة أو متقاربة. والقول بأن الله فى باطن الروح إنما هو قول فلسفى ينبع من المعرفة بالله. المعرفة بالله توسط بين الأشياء المتناهية واللامتناهية. إذن اتصال الفلسفة والدين هو اتصال فلسفى ، باطن، ضرورى، غير تاريخى وغير كنسى. وهو الاتصال الذى يقول بأن الروح تقوم للروح وبأن الله يقوم للجماعة بخفض الدين إلى لحظة ضرورية لكن غير كافية من لحظات المعرفة والتوسط.

وهذا التخفيض الفلسفى لقيمة الدين لا يعنى أن الفيلسوف يستغنى عن الدين بل يوضح ويفرض بالعكس (أو بالخلف) الدين كضرورة غائية للتفكير النظرى الفلسفى. فلا يمكن أن تقوم فلسفة بدون الغاية الدينية الضرورية. وتؤكد حرية الفكر على الضرورة المسبقة للاعتقاد. لذا لا يستبدل هيجل دينا بدين آخر سواء أكان مسيحيا أم عقليا. وإنما يريد أن يفهم الدين عموما والدين المسيحى خصوصا. وذلك لأن الدين المسيحى هو اللحظة النهائية والضرورية والتربوية التى يمر بها وعى الإنسان.

بهذا المعنى هل يعيد هيجل الاعتبار لفكر ليسنج كما سبق أن لاحظ يوهان هوفمايستر؟ أم أنه يعيد تشكيل فكر عمانوئيل كانط للمنطق الذى يرى أن الفيلسوف يكتشف فى الدين الامتثالات المشتركة المفتوحة على الوعى غير الفلسفى لكنه يربى الفلسفة؟ أم أن هذا تمهيد للودفيج فويرباخ ولنظرية محددة الإنسان لذاته بعد الاقتراب الدينى؟ أم أن هذا بداية تاريخ نظرية ماركس فى انسجام الإنسان والطبيعة؟

إنها التناقضات التى ظهرت فور رحيل الفيلسوف. ثم أعيد إنتاجها حتى اليوم.

كان الفيلسوف موضع سخرية.

واعتبره البعض أول من بشر بالإلحاد الحديث والحقيقى.

واعتبره البعض الآخر اعتبارا شبه دينى.

واعتبره البعض الثالث اعتبارا يحوى الكراهية من منطلق أنه أنبل فلاسفة العصور الوسطى المحدثين، أى من منطلق أنه توما الإكوينى البروتستنتية أو مسيح الفلسفة.

وهذه الاعتبارات المتناقضة شقت تاريخيا هيجل شقين، شق يمينى وشق يسارى. وهى الشقوق التى تعيد إنتاج لحظة جوهرية من لحظات المنطق الهيجلى نفسه. إنها لحظة وجدل الدين العقلى. وهذه النظرية التى قد تبدو متناقضة فى نظر القراء - قراء هيجل - كانت نظرية هيجل نفسه والذى لم ير فيها أى تناقض.

فوجهة نظره النظرية، الفلسفية، هى وجهة نظرية تشابه التشابه (فى المحتوى) والاختلاف الشكلى بين الفلسفة والدين. وهذا التشابه هو تشابه التشابه والاختلاف وليس تشابه التشابه والتشابه وحدهما. أى أن التشابه لا ينفى الاختلاف بل يؤكده.

ويتم التشبيه النظرى النهائى حسب هيجل فى الفلسفة آخرلحظات الروح المطلق الذى هو الجزء الثالث من فلسفة الروح التى تصوغ بدورها الجزء الثالث من دائرة المعارف الفلسفية بعد أن استعرض هيجل علم المنطق وفلسفة الطبيعة.

إذن الخطاب حول الفلسفة جزء لا يتجزأ من الروح المطلق، أى من الهوية الملموسة بين الهوية الذاتية للاختلاف (الوجود الذى هو أنا) وبين الاختلاف الموضوعى للهوية (الأنا الذى هو وجود). وتتجاوز الهوية الملموسة هذه اللحظات بوصفها لحظاتها هى بداخل صورة الفكر النهائية. وتنفصل الهوية المطلقة إلى أجزاء ثلاثة تطابق الحركات الثلاث التى تتحرك فيها الروح ألا وهى:

١- الفن أو الروح المطلق بوصفه مثالا.

٢- الدين الموحى أو اختلاف الروح المطلق.

٣ ـ الفلسفة أو تشابه المثال الفنى والاختلاف الموحى.

ومن هنا فإن المعرفة المطلقة هى التصور المعروف بالفكر والفن والدين والذى فيه يعرف المحتوى معرفة ضرورية وحده ومن هنا أيضاً لا ينفى تصور الفلسفة (أو فلسفة التصور) المسيحية وإنما يضعها موضعاً خاصاً فى الكلية الفلسفية ألا هو موضع الامتثال أو التمثيل، أى أن الدين المسيحى يعبر عن ضرورته الخاصة بالمحتوى المطلق الذى يقدمه وعن عدم كفايته بنفسه نتيجة الشكل التمثيلى لله. وبالتالى فإن معرفة من هذا النوع لهى اعتراف بهذا المحتوى وبشكلها فضلاً عن التحرر من الأشكال أحادية الجانب (حدسية جمالية وامتثال دينى) ورفعها إلى الشكل المطلق (ارتباط الشكل المطلق بالشكل النظرى وبالمحتوى النظرى) الذى يحدد نفسه. فهو معرفة الضرورة التى فى ذاتها ولذاتها(٦٢).

والاختلاف المسيحى بين المحتوى والشكل جزء لا يتجزأ من المجرى الكلى للفلسفة عموماً والفلسفة المنطقية خصوصاً. فالفلسفة المنطقية لم تعرف الاختلاف فحسب بل حكمت عليه أو بالأحرى تركت طبيعة الاختلاف تنمو وتحكم على نفسها من خلال مقولاتها نفسها(٦٣). وذلك دون أى تدخل من الخارج.

* * *

الهوامش

(١) إمام عبد الفتاح إمام، **المنهج الجدلى عند هيجل**، مرجع سبق ذكره، ص ٤٦.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٧.

(٣) هيجل، محاضرات فى تاريخ الفلسفة، المدخل، الفلسفة الشرقية، طبع ف. ياشكيه، فى ياشكيه، ٦، هامبرج، ف. مانيير، شركة محدودة المسئولية، ١٩٩٣، ص ١٧٣.

(٤) والخلاصة التى سيصل إليها البحث هى أنه على العكس تماماً الفلسفة هى التى توجه الديانة المسيحية.

(٥) هيجل، **محاضرات فى تاريخ الفلسفة**، مجموع الأعمال، طبع جلوكينى، المجلد ١٩، اشتوتجارت، دارفرومان، ١٩٦٥، ص ١٣٣.

(٦) هيجل، ياشكيه، المجلد ٣، ص ٣٩.

(٧) عبد الرحمن بدوى، فلسفة العصور الوسطى، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٢، ص (١ - ف).

(٨) د. مراد وهبة، **مدخل إلى التنوير**، دار العالم الثالث، الكتاب الأول، ط١، ١٩٩٤، ص ٦٧.

(٩) المرجع السابق، ص ٦٩ - ٧٠.

(١٠) المرجع السابق.

(١١) عبد الرحمن بدوى، لمرجع سبق ذكره، ص ٢ - ٣.

(١٢) المرجع السابق، ص ٤.

(١٣) المرجع السابق.

(١٤) هيجل، ياشكيه، ٦، ص ١٧٢.

(١٥) المرجع السابق.

(١٦) المرجع السابق.

(١٧) المرجع السابق.

(١٨) المرجع السابق.

(١٩) المرجع السابق.

(٢٠) عبد الرحمن بدوى، مرجع سابق، ص ١٢.

(٢١) هيجل، دائرة المعارف الفلسفية، ١٨٢٧ ـ ١٨٣٠، طبع نيوكلين، ١٩٥٩، طبع ١٨٣٠، الفقرة ١٧.

(٢٢) اشتميت، نظرية هيجل فى الله، جوتيرزون، بير تيلومان، ١٩٥٢، ص ٩ ـ ١٦.

(٢٣) هيجل، ياشكيه، ٦، ص ١٧٦.

(٢٤) المرجع السابق، ص ١٧٧.

(٢٥) المرجع السابق، ص ٢٥٢.

(٢٦) المرجع السابق.

(٢٧) المرجع السابق.

(٢٨) المرجع السابق.

(٢٩) المرجع السابق.

(٣٠) المرجع السابق.

(٣١) المرجع السابق ـ ص ٢٥٣.

(٣٢) المرجع السابق، ص ٢٥٤.

(٣٣) المرجع السابق.

(٣٤) المرجع السابق. ص ٢٥٥.

(٣٥) المرجع السابق.

(٣٦) المرجع السابق.

(٣٧) المرجع السابق، ص ٢٥٧.

(٣٨) روجيه جارودى، ماركسية القرن العشرين، ترجمة نزيه الحكيم، دار الآداب، ط١، ١٩٦٧، ص ١٤٣ ـ ١٤٤.

(٣٩) هيجل، مدخل إلى فلسفة الدين عند هينريش، فى مجموع المؤلفات، ١١، فرانكفورت أم مين، دارنر زوركامب، ١٩٧٠، ص ٤٩.

(٤٠) المرجع السابق.

(٤١) المرجع السابق، ص ٤٨.

(٤٢) المرجع السابق، ص ٥٥ ـ ٥٦.

(٤٣) عبد الرحمن بدوى، فلسفة العصور الوسطى، مرجع سبق ذكره، ص ١٥.
(٤٤) المرجع السابق.
(٤٥) المرجع السابق، ص ١٧.
(٤٦) هيجل، ياشكيه، ٣، ص ٦٥.
(٤٧) عبد الرحمن بدوى، مرجع سبق ذكره، ص ٦٦ ـ ٦٧.
(٤٨) المرجع السابق، ص ٦٥.
(٤٩) د. جاد طه، ألمانيا إلى أين المصير؟ دار المعارف، ١٩٩٠، ص ١٧.
(٥٠) هيجل، دائرة المعارف الفلسفية، طبع ١٨٣٠ (١٨٢٧). طبع ف. نيكولين واو بوجلير، هامبرج، دارنر فيليكس مافيير، ١٩٥٩، الفقرة ٤.
(٥١) هيجل، ياشكيه، ٣، ص ٣.
(٥٢) المرجع السابق.
(٥٣) هيجل، ياشكيه، ٦، ص ٦٩.
(٥٤) المرجع السابق، ص ٢٥٦.
(٥٥) عبد الرحمن بدوى، مرجع سبق ذكره، ص ٧.
(٥٦) المرجع السابق، ص ٨.
(٥٧) المرجع السابق.
(٥٨) المرجع السابق.
(٥٩) المرجع السابق، ص ٩ ـ ١٠.
(٦٠) المرجع السابق، ص ١١.
(٦١) هيجل، دائرة المعارف الفلسفية، مرجع سبق ذكره، الفقرة ٥٧٢.
(٦٢) المرجع السابق، الفقرة ٥٧٣.
(٦٣) المرجع السابق.

الباب الثانى

التفاؤل المعرفى والسياسى الهيجلى

رأينا فى الباب الأول من الدراسة كيف أن واقع فكرة الفلسفة وحقيقتها على وجه العموم لا يزودان الباحث إلا بفكرة تجريدية عن الفلسفة ونهايتها. وأما الباب الثانى من الدراسة فيحلل مجموع الاختلافات الجوهرية المضمونة فى فكرة الفلسفة الخليقة بأن تحقق الفكرة أو تغيرها. وبعبارة أخرى، حللت الدراسة فى الباب الأول ما يمكن أن نطلق عليه صفة «الدافع» أو «المحرك» الدافع للبحث الفلسفى. وأما الآن فقد آن الأوان تمامًا لكى ندرس طبيعة الفلسفة الحقيقية أو الكاملة وحدودها. ذلك وإن كانت تضع حدًا نهائيًا لحركة التفلسف بسبب نظرية المعرفة المطلقة فإن المعرفة المطلقة نفسها محدودة بحدود ذاتية لا تغلق فيها أبدًا.

وقد صارت المعرفة المطلقة شعارًا أساسيًا فى القرن العشرين. وشاع الكلام حول أن تحقيق الفلسفة هو القضاء عليها أو أن القضاء عليها هو تحقيقها.

إن فلسفة هيجل فلسفة إيجابية رغمًا عن موت الفلسفة. لأنها تضمّن نفسها فى سبيل الفلسفات الأخرى. وأتباع ماركس هم الذين أشاعوا فكرة تحقيق الفلسفة والقضاء عليها معًا لأن نشاط النفى عند ماركس سلبى وإيجابى فى آنات متباعدة متقاربة، وقد كشف ما آلت إليه الماركسية عن نفى وإيجاب معًا. والإيجاب هو أن تفكك الاتحاد السوفيتى استحضر هيجل عمومًا وفى ضوء فرانسيس فوكوياما خصوصًا، ولا يعنى ذلك استحضار المقياس النقدى الذى كان سائدًا فى القرن الثامن عشر على سبيل المثال. وربما تراجع الاختلاف حقًا

وتكشف الهوية. وفكر إمام أو جزء من تراجع الاختلاف فى إطار من فلسفة الفهم لا فلسفة العقل.

وينقسم الباب الثانى إلى خمسة فصول، أما الفصل الأول فيبحث فى وحدة الفكر وأما الفصل الثانى فيناقش مشكلة العلاقة بين الترتيب المنطقى. وفى الفصل الثالث دراسة لسياسة المعرفة المطلقة ومعرفة السياسة المطلقة. والفصل الرابع يثير قضية انغلاق الفلسفة، وفى الفصل الخامس والأخير اختتم الباب الثانى بطرح إشكالية تجاوز تاريخ الفلسفة.

الفصل الأول

وحدة الفكر والزمن

يبين التصور المسلم به على وجه العموم لطبيعة العلاقات التى تربط الزمن بالفكر أنهما فى ذاتهما محددان مختلفان أتم الاختلاف. فمن ناحية يقوم الفكر على الضرورة. ويقوم ترابطه واتسامه على معرفة ما هو حقيقى وبالتالى فهما يقومان على ما هو أزلى وغير قابل للزوال [1]. وأما الزمن فهو ما حدث وبالتالى فهو عرض، وماض[2]. وبالتالى فربط الفكر بالزمن أزلى فى ذاته ولذاته ويقوم خارج الزمن. وإذا أقام فى الزمن فإنه يظل صحيحًا دائما فى كل زمان ومكان. وأما الزمن نفسه فيتغير، مضى، سبق أن كان، انتهى، زال فى ليل الماضى. إنه الفكر الذى لم يعد قائما. وباختصار الزمن هو فضاء الفكر. لأن الفكر الحقيقى والضرورى غير قابل لأن يتغير. فهو لم يكن، لم يمر لأنه قائم أبدًا. وبالتالى فالسؤال الذى يثار هو معرفة الفكر حين يتخارج عن نفسه ويصير إلى الزمن بما أنه لا يخضع إلى قوانين الزمن لكنه يصير إلى الزمن.

إن الفصل الذى يجب أن تناقش فيه قضية العلاقة إلى ترابط وتفصل الفكر فى الزمن فمن الطبيعى أن يموت وإذا ظل قائما بذاته فإنه من المحال أن يموت.

وهناك اعتراضان دقيقان يجسدان هذا المحال هناك من ناحية ملاحظة أنه كانت هناك فلسفات عديدة وأن كل واحدة على حدة تؤكد امتلاك معرفة الحقيقى وأنها اكتشفت الحقيقة وتسعد بذلك. ويقال إن هذه الفلسفات العديدة تتناقض فيما بينها وأنه بالتالى ليس هناك واحدة فقط سليمة أو أنه إذا كان هناك واحدة فقط حقيقية فإننا لا نستطيع أن نميزها عن غيرها[3]. هذا من ناحية. أما من الناحية الأخرى فإن العقل الذى لا يستطيع أن لا يستخدم سوى

المقولات المتناهية فإنه يجعل اللامتناهى متناهيًا. إنه لا يستطيع أن يدرك على وجه العموم سوى المتناهى[٤]. وبالتالى فإن العقل يتوه فى متناقضات لا تحل. وبالتالى أيضًا يظهر تاريخ الفلسفة فى مظهر تاريخ الآراء، وهو المظهر الذى يؤكد على أن تاريخ الفلسفات تاريخ فلسفى يمضى أنه يبين أفكارًا عرضية التى هى ليست شيئًا غير آراء فلسفية تخص المحتوى المحدد تحديدًا صارمًا والموضوعات الفلسفية الأكثر خصوصية كـ الله والطبيعة والروح[٥]. وهذا التجميع للآراء لا ينجز سوى الفكر الميت. وربما كان ذلك شىء هو على أحد جوانب موت الفلسفة كما سيبين فيما بعد على نحو أكثر دقة.

إلاَّ أن هيجل يقول بأن تاريخ الفلسفة عليه أن يقدم ترابطًا عقليًا[٦]، تاريخا هو نفسه فلسفى للفلسفة، ويقوم التاريخ الفلسفى للفلسفة على وحدة الشكل والمضمون الفكريين. فالفلسفة وحيدة. وهى فى هوية مع نفسها فى كل زمان ومكان بسبب وحدة الموضوع وهوية الحقيقة. يقول هيجل: «الحقيقة واحدة»[٧]. وكما أن الفلسفة منسجمة مع نفسها أيضًا من حيث الشكل. وهو الشكل الذى يقوم على طبيعة عملها وفعلها فى الواقع. وأما الطبيعة الفيزيقية فهى كما هى أو تظل كما هى دون عمل أو فعل . وتغيراتها بالتالى ليست سوى تكرارًا . وحركتها دائرية[٨]. وأما شكل الفكر، أى الروح، فهى بوصفها فعلاً، عملاً، واقعًا، هو كما لا يكون. وبالتالى فتغيراته مختلفة. وحركته غير دائرية، فحين أتحيد عن نفسه على سبيل المثال تضع الروح نفسها فى الوجود وتضع نفسها وضعًا خارجيًا أوهى تضع نفسها وضعًا يختلف عن الصيغة ووجود الطبيعة الفيزيقى. لكن أحد مظاهر التخارج الزمن[٩].

يحين الزمن الفكر. ويتحقق الفكر تحقيقًا زمنيًا وجوده العينى. من حيث مرتبته الذاتية. وهو يحقق وجوده قبل أن يصبح له جوهر أو تصور. يتحقق الزمن الفكر. ويجعل منه واقعًا دون أن يوجده وجودًا حاضرًا . بل يوجده وجودًا منكرًا أو معينًا تعيينا عامًا. صار الفكر بالزمن. وبالتالى يعبر الفكر تذكرًا . يتذكر الفكر لأن الإنسان لا يبحث عن شىء يجهله تمام الجهل وإنما يبحث عن شىء يعرفه معرفة سابقة. لذا فالفكر يتذكر الصور التى رآها فى لحظة سابقة. وهو يتذكر بمناسبة الأشياء الحسية التى تظهر أمامه.

الفقرة (١): طبيعة الموضوع

يقارن هيجل بين من يصدق تنوع الفلسفات وتضاربها على مر التاريخ بشخص مريض يعانى من مرض التحذلق. فينصحه الطبيب بأن يأكل الفواكه. فيعرض عليه العنب والكرز والخوخ. بسبب تحذلقه فهو يقرر أن لا يتناول لا العنب ولا الكرز ولا الخوخ. لأن واحدة من هذه الفواكه ليست فاكهة وإنما هذا عنب وذاك كرز وثالثها خوخ(١٠).

وأولا يعطى الشكل الخاص الذى يتشكل به التاريخ الخارجى للفلسفة إلى درجات تطور فكرة الفلسفة شكلاً هو شكل التعاقب العرضى وربما التنوع البسيط للمبادئ ولتحققاتها فى الفلسفات التى تتحكم فيها. لكن رئيس هذا العمل على مر العصور هو الروح الحى الواحد(١١). ومن ثم فالشكل الخاص الذى يتشكل فيه التاريخ الداخلى للفلسفة يعطى إلى درجات تطور فكرة الفلسفة شكلا هو شكل فلسفة واحدة تتدرج وتتنوع عبر تطورات(١٢). وبالتالى فيجب أن نميز بين الكلى وبين الخاص. وحسب حده الخاص، أقصد حسب حد الكلى فى مقارنة هيجل فالكلى هو الفاكهة (BOST). وأما الخاص حسب حده الخاص فهو يتكون من الكرز والخوخ والعنب. والفاكهة مأخوذة شكليًا وموضوعة إلى جانب الفواكه مثل الكرز والخوخ والعنب يغير هو نفسه إلى شىء من الكرز والخوخ والعنب. وعلى نسق هذا المثل فإذا أخذنا الفلسفة شكليا ووصفناها إلى جانب الأفلاطونية، والديكتاتورية والكانطية، يغير الفلسفة نفسها عبر التخصيص الأفلاطونى والديكارتى والكانطى وفلسفات أخرى كثيرة، خاصة وبداية الفلسفة

ونهايتها هما فى معناهما الأعمق ما ينبع بشكل عام أو فى صورة شكلية من وعينا الفكرى بمعنى معرفة هذه الحقيقة الواحدة[١٣].

إذن فى بداية الأمر الحقيقة هى الوحدة البسيطة المكونة من لحظاتها. ولا تتكون الوحدة البسيطة فى بدايتها من اختلاف لحظاتها التكوينية. وفى بدايتها تهوى اللحظات الداخلية للحقيقة إلى غيبة الاختلاف الأصلى. وبالتالى فالحقيقة لنفسها هى حقيقة لنفسها واحدة مع نفسها بسيطة. هى حقيقة فى نفسها بلا حد أو تحديد. ففى بدايتها الحقيقية عامة على هذا النحو. تتصل بنفسها. وهذا الاتصال البسيط مع نفسها يجعلها حقيقة مباشرة. يجعلها حقيقة لكن غير قابلة لأن تتحدد وتتحقق. ووقف هذه المباشرة لا تعنى الحقيقة فى ذاتها صلة. لذا فهى حقيقة وليست الحقيقة. ويدرك الفكر العزيزى إدراكًا حقيقيًا إن الحقيقة واحدة وإن الحقيقة التى تم إدراكها فلسفيًا بطريق الفكر يجد الفكر نفسه فى شكل العام. وهذا هو بالنسبة لنا التمثيل العادى[١٤]. فالحقيقة الواحدة هى الصلة البسيطة التى تربط الحقيقة نفسها بها. وهذه الصلة البسيطة التى تربط الحقيقة نفسها بها إنما تأخذ شكل المباشرة حيث سقطت لحظات الحقيقة لنفسها فى نفسها. وبالتالى فهى حقيقية على وجه العموم أى دون أن تمتلك حقيقة محددة. والحقيقة المحددة قد عادت فى الحقيقة لنفسها إلى الحقيقة الخالصة، المطلقة...

لأن الحقيقة الواحدة ليس عندها أى تعيين، أى صلة بحقيقة أخرى، أى علاقة بالخطأ، ولا تحتمل حقيقة أخرى. فهى لا تتغير، حقا الفلسفة علم الأزل والخلود[١٥].

وهكذا فالحقيقة التى تتطلع إليها الفلسفة حقيقة لا محدودة تصل نفسها بنفسها فى حقيقة محدودة مطلقة. والحقيقة المحدودة. المطلقة، هى التحديد أو النفى بوصفه صلة تربط الحقيقة بنفسها لا بغيرها.

وفى ضوء هذا الفهم للحقيقة يقول هيجل إن التاريخ لا يقدم مصير الأشياء الأجنبية وإنما يقدم مصير الشىء نفسه[١٦]. وهذه الصلة التى تربط الحقيقة

الفلسفية بنفسها لا تفيدها الفلسفة إلا من حيث كونها فعلاً ينفى، خط سير ينتزع من نفسه ويخرج إلى حقيقة أخرى، إلى حقيقة فلسفية أخرى لكن متجاوزة فى صورة مباشرة. لأنه ليس هناك اتجاه آخر تتجه فيه. ولأن الحقيقة الواحدة بسبب بساطة هذه الحقيقة المقبلة على نفسها تتشكل فى صورة حقيقة مباشرة، فى تجاوزها، فى الخطأ. وبالتالى فهى تبدو فى صورة حقيقة خارجة عن نفسها. وليس تخارج الخطأ حقيقة وإنما هو اللا حقيقة التى تتشكل فى صورة المباشرة قياسًا بهذه الحقيقة. لكنها فى ذاتها وفى الوقت نفسه ليست اللاحقيقة الأولى. ليست مباشرة. وإنما اللاحقيقة بوصفها حقيقة متجاوزة أو هى اللاحقيقة بوصفها الحقيقة الفارغة.

وبالتالى فالحقيقة الفارغة ليست حقيقة مباشرة. هى ليست حقيقة لا تعبأ بذاتها فى مواجهة الحقيقة الواحدة. وإنما الحقيقة الفارغة هى الحقيقة التى تربط نفسها بحقيقة أخرى تغاير هذه الحقيقة الواحدة. وهذه الحقيقة الأخرى هى حدها. ومن ثم فالفكرة الخالصة، المجردة فى ذاتها ليست تجريدًا أو بساطة فارغة[١٧].

وعلى سبيل المثال لا الحصر فالحقيقة الفارغة هى الحقيقة التى يزودنا بها المنطق الشكلى للقضايا. فقضية الهوية أ = أ تبين البساطة المجردة والخالصة من أى تحديد وتعيين وتمييز وتخصيص[١٨]. وبعبارة أخرى، يأتى اختلاف الحقيقة الفارغة فى الهوية أ = أ من الخارج، من خارج الهوية[١٩]. لكن الحقيقة الواحدة المفهومة على نحو أنها الحقيقة المحدودة والمطلقة التى هى نفسها الحد الخالص أو النفى الخالص أو اختلاف الحقيقة الفارغة فى الهوية أ = أ هى الصلة اللانهائية التى تربطها بنفسها أو الصلة التى جوهرها التحديد الملموس للذات.

وبالتالى فالهوية أ = أ لا تحتوى فقط على تحديدها المباشر الفارغ وإنما تحتوى كذلك على تحديدها غير الفارغ لا تحتوى الحقيقة الواحدة فى ذاتها على تحديد الهوية أ = أ بوصفها مساوية مباشرة لنفسها. وأما من ناحية الشكل الفارغ فهى النفى نفسه كلا حقيقى.

ومن ثم ففى مجموع الفلسفة هناك فكرة واحدة كما فى فروحى واحدة، حياة واحدة، بها نبض واحد فى جميع أعضاء الجسم. وجميع الفلسفات التى تخرج فيها ومن نسقها تتبع من فكرة وحيدة عن الفلسفة. وكل هذا التخصيص ليس سوى المرآة أو الصورة لأصل حيوى مضمون فى الفكرة الواحدة.

الفقرة (٢): عملية الحقيقة

لكن هذه القضية التى تقول بأن الحقيقة واحدة هى نفسها لا تزال قضايا تجريدية وشكلية. والأمر الأكثر جوهرية هو بالأحرى أن نتعرف على أن الحقيقة الواحدة ليست فكرًا أو قضية بسيطة أو تجريدية وإنما هى الملموس فى ذاته(٢٠). ومعنى أن تكون الحقيقة ملموسة فى ذاتها هوأنها - فى ذاتها - تجرى ضمن عملية متطورة.

ونعلم مما سبق أن مبدأ (GRUNDSATZ) الفلسفة هو محصلها (RESUCTA). وبداية (ANFANG) الفلسفة لا تبين إلا فى آخر مشاهد الثلاثية الدرامية التى تمثلها الحقيقة على خشبة المسرح. ولا تبين البداية إلا فى آخر صفحات الكتاب الفلسفى. بعبارة أخرى لا تبين البداية إلا فى الحل الكوميدى للتناقض التر اچيدى الذى يمزق تاريخ الفلسفة. وبالتالى فإن ما يعنى هيجل على أساس أنه الجوهرى (WESENTLIHE) هو الحركة (BEWEGVNG) التى تتولد عنها الحقيقة الفلسفية، حيث إن الحقيقة الفلسفية هى الحركة الذاتية فى ذات الحقيقة(٢١). واقتران الحل الكوميدى بفاجعة المسار أو اقتران النهاية الكوميدية بالمصير التراچيدى، القاسى، الميت، يلقى نقاء الحل الكوميدى والمسار التراچيدى لصنفين دراميين يجرى عليهما تاريخ الفلسفة.

ومقياس العملية التراچيدية التى تجرى عليها الحقيقة هو التناقص (WIDERSPRUCH). وبالتالى فإنه لتجريد فارغ أن نريد أن نجتنب الوصول إلى

تناقضات، لا شك أن التناقض يثمره الفكر. لكن من المهم أن نلحظ أن نوعًا من هذه المتناقضات لا تلافيها فقط فى الفلسفة وإنما فى كل شىء. ونجدها فى كل تمثيليات البشر. لكن البشر ليسوا على وعى بها. ولا يعون بها إلا فى التناقض الذى يثمر الفكر. والفكر وحده يستطيع أن يحله(٢٢).

وبالتالى فالحقيقة الواحدة تحتوى على الحقيقة المتعددة بوصفها حقيقة متجاوزة. ويتشابه تجاوز الحقيقة المتعددة والصلة التى تربطها الحقيقة بنفسها. وليس هناك سوى الحقيقة بألف لام العهد. وفى ضوء هذا المعنى ليس هناك سوى الصلة نفسها الحقيقة التى تربط تجاوز الحقيقة المتعددة بنفسها، حيث إن تحديد الحقيقة هو فعل النفى الخالص للحقيقة فى تجاوز الحقيقة المتعددة. ومن هنا فالحقيقة مباشرة وعلاقة فى الوقت نفسه، هذا هو حدها. مباشرتها. أى الظهر، والحقيقة المتعددة أىّ الفلسفات المتنوعة، يختلفان داخل الحقيقة الواحدة فى مباشرة الحقيقة الواحدة البسيطة يوجد فعل النفى الخالص، علاقة بالحقائق الفلسفية المتنوعة على وجه العموم. وهى علاقة خالصة تنفى الحقيقة إذن فعل الاتصال لا يتصل بما هو غير الحقيقة.

ومن ثم فالأمر الأكثر جوهرية عند هيجل هو التعرف على أن الحقيقة واحدة. كما هو أيضا التعرف على أن الفلسفة تعرف بتعالٍ ينشغل بالعموميات والتجريديات. لكن ذلك فقط من ناحية الشكل. أما العنصر فى ذاته أى الفكرة الملموسة جوهريًا فهى وحدة المحدودات المتنوعة(٢٣). وفى أفق هذا الإيضاح تختلف المعرفة الذهنية البسيطة تفصل الحقيقة الكلية عن الحقيقة الخاصة. ويجب أن تبين الفلسفة أى الحقيقة الكلية تحتوى فى ذاتها على تخصيصها الخاص، وتحديدها. بعبارة أخرى، يجب أن يبين التمثيل الفلسفى والنظرى والأصل أن الحقيقة الكلية تحتوى بذاتها على حدها وأن الفكرة عبارة عن وحدة مطلقة للمنوعات بذاتها(٢٤). وعلى سبيل المثال فاللون الأحمر تمثيل حس مجرد. لكنه يتحدد فى وردة. وتكون هذه الوردة وحدة تنوع أوراقها وشكلها ولونها ونكهتها. وبالطريقة نفسها تبدو فكرة الفلسفة أنها تمثيل ذهنى تجريبى. لكن حين يتحدث الوعى العادى عن فكرة الفلسفة لا يعتقد أن هناك تجديدًا. وإنما

فلسفة ما، التى هى فلسفة فى الوقت نفسه فلسفة ملموسة توحد التصورات والشكل والميول والمذهب. إنها شىء يعيش وينمو. وفى مقدورنا أن نميز أو نعزل المجرد. وفى مقدورنا أن نحطمه ونمزقه لكن فى تنوعه يظل ذاتًا واحدة وفكرة واحدة[٢٥].

وبالتالى فالحقيقة يحتوى بذاته على الميل نحو تنمية نفسه. والحى أو الروحى يحرك نفسه. ويتحرك داخل نفسه وينمو. ومن ثم فالفكرة الملموسة فى ذاتها والمتنامية فى ذاتها تصوغ منظومة عضوية أو كلا يحتوى بذاته على ثراء متدرج فى لحظات[٢٦]. ومن هنا يتوجب على الفلسفة أن تعرف كيف تطور معرفتها الخاصة العقلية. وهى نفسها التطور الذاتى للمعرفة العقلية.

الفقرة (٣): امتدادات المعرفة

لا يتجه تطور الفلسفة فى الزمان نحو الخارج وإنما يتجه إلى الخارج والداخل معًا[٢٧] وبعبارة أخرى. إذا كان لابد أن نسلم بأن هناك تخارجًا للفكرة الفلسفية فى الزمان فإنه من الضرورى أيضًا أن نسلم بأن هذا التخارج لا يسير فى غير الذات المتفلسفة وإنما يسير فى الحركة نفسها التى تقود إلى التداخل وتعميق الذات المتفلسفة نفسها[٢٨]. وبالتالى فإن تطور الفلسفة يتم حسب حركتين هما حركة التخارج وحركة التداخل.

وأما حركة التخارج فهى الحركة التى تتم بداخل الزمان أو التى يقوم بها الزمان. الزمان هو الوجود هنا الذى يؤسس لتخارج فكرة الفلسفة. والزمان المقصود هنا ليس الزمان موضوعًا فى مقابل المكان أو فى موازاة معه وإنما هو الزمان المحايث، الخالص حيث يوجد التصور هنا نفسه[٢٩].

نعلم إذن أن الفلسفة تنمو فى الزمان. ونعلم أيضا أن هذا النمو هو فى الوقت نفسه تخارج وتداخل يؤسسان لفكرة الفلسفة ويترتب على ذلك أن الامتداد المعرفى بوصفه نموًا ليس بعثرة أو تقسيمًا وإنما هو أيضا ترابط يزيد ويتكثف مع ثراء واتساع الامتداد والترابط[٣٠].

لكن من المؤكد أنه حينما تجد فكرة الفلسفة نفسها فى الزمان تخرج من نفسها وتفكك كمالها. وتقسم نفسها فى نموها نفسه. فالفلسفة الزمانية للفلسفة لا ترى سوى الجديد تحت الشمس. ويربط الزمان الوحدة فى حضور

الاختلافات ويربط بحسه الغيرى والتنوع حتى بلوغ ذروة الخيال وفى مواجهة الهوية الثانية يمثل العنصر الخاص بزمان الفلسفة عنصر امتداد تفاضلى لفكرة الفلسفة. فروح زمان الفلسفة روح محددة. إنها روح لا تجد مسكنًا يناسبها إلا فى جسم مفكوك والفلسفة المشتركة، المتناهية مع نفسها، المساوية لنفسها ملقاة تماما فى خلفية الامتداد الفلسفى يكون الزمان وحده شكل منهجها نفسه رغما عن أن الزمان يرفض، يمحو، يزيل ولا يتسامح. إن نسق الزمان لا يعرف سوى التراتب والتوالى. ويجهل تمامًا الوحدة.

بدهىٌ أن التناقض عند هيجل حيوى للفكر.

لكنه يجب أن نوفى بالضبط معنى هذا المصطلح الخطير.

إن التناقض لحظة فى خط سير الاختلاف. ينمو الاختلاف من طريق التنوع والتعارض وأخيرًا التناقض وخط سير الاختلاف هو عملية تقوم بها الهوية زمنيًا وتمارسها على الاختلافات ممارسة لا تحيلها إلى شىء غير كونها اختلافات.

وعلى هذا ففلسفة هيجل لتاريخ الفلسفة تأخذ بأسباب الزمان وبإمكانات الهوية دون تمييز جنسى. وثنائية الزمان والهوية هى التى تشكل أساسًا خط سير فكرة الفلسفة. فالفلسفة الهيجلية نفسها كفلسفة أفلاطون أو كانط أو ديكارت فلسفات محددة، خاصة، موجودة هنا، زمنيا، بغض النظر عن محتوى كل منها لكنها جميعًا محددات أو تغيرات عن الفلسفة المطلقة بمعنى أنها الفلسفة فى ذاتها ولاشىء سوى الفلسفة فى ذاتها. والفلسفة الممتدة أو الموجودة هنا فى الزمان الضابط لكل الفلسفات وغيرها. وإذا كان لابد فإن هذا يعنى فى الحقيقة أن الفلسفة موصولة بالزمانية وصلاً مضطربا. الواقع أن طبيعة المعرفة المطلقة ولحظاتها وزمانيتها على نحو يجعلها وعيا بالذات موجودًا وجودًا لنفسه وفى شكل خالص. أى بدون الانفصال الفلسفى بين اليقين والحقيقة بدهى أن المعرفة المطلقة تحتوى بذاتها an sictt على الذات وعلى ذات هى هذه الذات دون تلك. لكنها ذات فى الوقت نفسه وفى صورة مماثلة ومباشرة متوسطة بقوة النفى التى عند الوعى الفلسفى الزمانى. وبالتالى فالذات الكلية متجاوزة فى خبرة الزمانية الفلسفية.

وبالتالى فالمعرفة المطلقة السائرة فى زمانية الوعى الفلسفى تكتب محتوى يختلف عن محتواها هى لأنه محتوى النفى الخالص أو فعل الازدواج(٣١) فى الحقيقة واليقين. وهذا المحتوى فى اختلافه نفسه هو الذات. إنه حركة التجاوز الذاتى أو النفى الخالص نفسه الذى هو الذات(٣٢) وتغير ذات المعرفة المطلقة فى ذاتها وفى الانكسار العقلى الذى يقسم اليقين والحقيقة. وتبقى بالقرب من نفسها رغمًا عن سيرها الغيرى فى الانقسام الفلسفى. وليس محتوى المعرفة المطلقة شيئا سوى حركة تجاوز اليقين إلى الحقيقة. لأن المعرفة المطلقة هى الروح التى تطوف حول نفسها لنفسها بوصفها روحًا ومن حيث صورتها كتصور متموضع(٣٣)، موجود هنا، فى الزمانية الفلسفية.

لكن الزمنية الفلسفية لا تبين قبل وصول الروح إلى حلها مسبقًا إنه لدليل كبير وضرورى على الحكمة والنور أن نعرف سلفا ما يجب أن نجيب عنه إجابة معقولة. لأنه إذا كان الحل فى ذاته خياليا ويتطلب أجوبة خيالية فإن هذا يعنى أن السؤال سلفا كان عبثيا أو غير قابل أصلاً لأن يثار.

والجواب على سؤال الفلسفة فى صنيعة المعرفة المطلقة لا يوجد إلا بعد إتمام العمل(٣٤). الذى يقوم زمن الفلسفة، زمن انقسام الوعى والجوهر، زمن انقسام الوعى والوعى بالذات (الخالص)، زمن الفهم على وجه العموم الذى لم يصل بعد إلى الجوهر. لم يعد فى ذاته معرفة مطلقة(٣٥).

والحقيقة أن المعرفة المطلقة موجودة قبل أن توجد فى الزمان إنه الأساس والتصور فى بساطتهما. ولاتزال لا تتحرك. إذن التداخل أو ذات الروح لا توجد بعد فى الزمان(٣٦). وبدون الزمان تظل المعرفة المطلقة بسيطة ومباشرة. تظل موضوعًا مواجهًا. ولا تنفذ إلى الذات، إلى ذاته وفى هذه الحال تظل الذات وحدها دون موضوع ذاتها. وفى المعرفة المطلقة نفسها يتصور التصور نفسه فى صورة تصورية لا فى صورة مغايرة للتصور وهو يفرد فى الزمان هو التصور نفسه موجودًا هنا(٣٧). التصور نفسه لكن بعد التعديل. فالزمان هو الاختلاف بين الهوية (التصور) وبين الاختلاف الزمنى. ولهذا السبب يتبدى الروح بالضرورة فى الزمان. وهو يتبدى فى الزمان طول الوقت الذى لا يدرك فيه

تصوره الخالص، أى أنه يبقى فى الزمان طول الوقت الذى لا يلغى الزمان(٣٨).

يتبدى الروح بالضرورة فى الزمان. لأنه فى طبيعته أن يختلف مع نفسه وأن يفصل بين اليقين والحقيقة. وفور وصوله إلى تصوره الخالص لنفسه لا يعود إلى الزمان وإنما يعود إلى نفسه، متماهيا مع نفسه، متفوقا على الاختلاف. وينتقل من الوجود فى ذاته إلى الوجود هنا (الزمان) ثم من الوجود هنا إلى الوجود لنفسه.

وفى البدء الروح فى حاجة قدرية، ضرورية، إلى أن يوجد هنا الزمان لكى يخرج من الوجود فى ذاته. ثم ينفى هذا الوجود لكى يعود وإلى أن يوجد لنفسه. وأخيرًا. ويرفع الروح وجود نفسه إلى مستوى التاريخ. هذا هو معنى تجاوز الزمان بالتصور. وإذا كان لابد أن نسلم بأن هناك ثمة أزلية تحيط بالمعرفة المطلقة فإنه لابد أن نسلم فى الوقت نفسه بأن هذه الأزلية لا تغاير الزمان مغايرة بسيطة أو خالصة. ولا تنفى أزلية المعرفة المطلقة الزمان فحسب وإنما هى تحافظ عليه، إنها ترفعه إلى مستوى التاريخ المتصور. والحركة التى تنتج شكل معرفته بنفسه هى العمل الذى يحققه التاريخ الفعلى(٣٩). وسنرى سيتلو من تحليلات أى معنى لا تفترض دائرة الروح التى تعود إلى نفسها، أقول سنرى بأى معنى لا تفترض دائرة الروح موت التاريخ الفعلى والمنتج. وما يجب أن نراه هنا هو أن هناك وحدة بين الفكر والزمن وأن الزمن هو وجود الفكر هنا وأن الزمان المنفى فى تجاوز التصور للزمن يفسح المجال أمامه مولد زمان آخر هو زمان «التاريخ العقلى» ويقول عن الروح لحظة عودتها إلى نفسها:

In seinem Insichchgen ist er in der Nseines Selbestbwu Btseins ver - sun Ken, sein Verschwundens dasein ader ist in ihr aufbe - wahrt, und dies aufgehobne Daseiin, - das vorige, dem Wissen neugeborn , - ist das neue Dasein, eine neue Welt und geiststesgestalt. In iher hat er ebenso unbefagen von vorn bei ihrer Unmittlbarkeit anzufangen, und von ihr auf wieder gri Bzu ziehen,also ob alles Vorhergeende fur ihn verloren ware, und er aus der ErFahrung der fruhern Geister nichts gelernt hatte. Aber die Er - Inn erung hat sie aufbewahrt und ist das Innre und die in der Tat hohere form der Substanz. Wenn also dieser Geist seine Bildung, von sich nur auszgehen scheinend, wieder von vorn an Fangt, so ist es zugleich au Feiner hohern

Stufe, dem Dasein gebildet, macht eine AuFeinanderfolge aus, worin einer den andern abloste und jeder das Reich der Welt von dem Vorherehenden uber nahmm. Ihr Ziel ist die offenbarung der TieFe, und diese ist der absolut BegriFF' dies OFFenbarung ist hiemit das Aufheben seiner Tiefe oder seine Ausdehnung, die Negati - vitat dieses insichseienden Ich, welch seine EntaBerung oder Substaanz ebenso[40] ist, - und seine Zeit, deBdiese EntauBerung in ihrer TieFe, dem Selbst ist.

إذن فإذا كانت الروح التى تتبدى فى الزمان تعيدالبداية من جديد وتعيد مصيرها منذ تكوين العملية من الأول فإنها فى الوقت نفسه تعيد البداية من مرتبة أعلى أو أرقى نسبيًا من البداية الأول. ومملكة الأرواح التى تكونت بهذا الشكل أو فى الزمان تصوغ تواليًا يتناوب فيه الواحد مع الآخر ويعيد اللاحق من السابق «مملكة العالم»[٤١] أو «مملكة التاريخ». ومن ثم فإن امتداد الروح فى الزمان يجاوز عمقه ويكشف عن ثراء داخلى لا ينتهى أبدًا ولا يتوقف عن السير أبدًا.

الفقرة (٤): الفلسفة تنظر إلى زمانها

اعتبار الفلسفة فكر الزمن من الناحية العليا هو إحدى الاعتبارات الرئيسية فى فلسفة هيجل «الكهل» وقد بدأ الاعتبار يظهر فى قصيدة «ENTSLUSS» التى كتبها فى بداية عام ١٨٠١[٤٢]. كما ظهرت فى ملاحظة قصيرة للغاية كتبها فى إيينا عام ١٨٠٣ - ١٨٠٦[٤٣]. والهدف هو نقد أولئك الذين ينظرون إلى الحاضر بوصفه منحطا عن الافتراضات الشعورية والفكرية والذاتية.

لكن الفلسفة عند هيجل لا تستطيع أن تضع نفسها فيما بعد الحاضر. ولا تعرف أكثر مما يعطيه لها. وبوصفها فكر العالم فهى لا تستطيع إلا أن تنتج فى سياق الوعى النظرى المعنى المجرد للعالم. لا تستطيع أن تطمح فى شىء غير أن تطبع هذا العالم الذى هو عالمنا طباعة نظرية.

وسنرى فى الفصل الثالث النقد الذى يواجهه هيجل «للنفس الجميلة» الأخلاقية التى تنحصر فى الشكل البسيط للواجب «SOLLEN». وهى نفس عاجزة عن الإنتاج العملى فى الواقع. ولا تحل التناقض التى تقع فيه بين ذاتها الخالصة وضرورة الذات الخالصة فى التخارج حتى الوجود ثم العودة إلى العمل المنتج. لا تحل هذا التناقض وتظل سجينة مباشرة للتعارض المثبت تثبيتًا إجباريًا[٤٤] بين العمل المنتج فى الواقع وبين الواجب.

ونظر هيجل إلى الروح الموضوعية فى الخطوط الأساسية لفلسفة الحق هو نظر آخر. وليس القصد هنا تعيين دور الزمان.

وليس القصد هو استعراض فلسفة الزمان. وليس القصد هو معرفة ما إذا كانت الفلسفة تمتلك المقاييس للحكم على الزمان. وإنما القصد هو معرفة الدلالة السياسية التى تدل عليها المشابهة النظرية بين العمل المنتج وبين العمل العقلى.

ويذكر هيجل المعادلة المشهورة حول الفلسفة التى تظهر بعد إتمام السياسة لعملها فى التمهيد إلى الخطوط الأساسية لفلسفة النحو. وهو فى هذه المعادلة يعيد من البداية التعريف التقليدى الذى يقول بأن ثمة رابطة نظرية خالصة بين الكائن والكائن. وهو ينطلق من هذه المقولة باعتبارها معرفة عقلية. ويقول هيجل: «إدراك وفهم ما هو قائم هو مهمة الفلسفة. لأن ما هو قائم هو العقل(٤٥). ومن ثم فهيجل يماثل بين الفلسفة والكينونة، بين النظرية والزمان، بين المعرفة والحاضر. والفلسفة التى هى فلسفة الوجود، الكينونة، الأمر القائم، هى فى الوقت نفسه زمانها مدركًا فكريًا(٤٦).

لكن يجب أن نفهم جيدًا معادلة هيجل. ليست الفلسفة عنده تعبيرا ثقافيا فحسب من تعابير الزمان. وهى ليست رؤية للعالم من بين العديد من الرؤى التى يبلورها القصد. ليست الفلسفة تموضعًا متفرد الشكل من أشكال الحياة التاريخية. وهى ليست لحظة من لحظات التاريخ التى تمر بها الروح فحسب. كذلك هى ليست موضوعا ممكنا من موضوعات العلم التاريخى أو سوسيولوچيا المعرفة. إنما هيجل ينظر إلى المشابهة النظرية بين تاريخية الفلسفة وثباتها، بين الصلة الفلسفية وحضورها العميق ما هى إذن المشابهة بين الفلسفة ومدتها، بين عمليتها وثباتها، بين ترفيتها وأزليتها؟

وهنا ينظر التحليل إلى الجزء الأول من المعاملة أى إلى المصير الفعلى للعقلى. فما هو عقلى يحدث. وما هو عقلى ينتج فى الواقع عملاً. والمقصود من الإنتاج والعمل فى الواقع فعل WIRKEN وهو فعل من الأفعال المتعدية التى تستلزم مفعولاً. فالنسخ على سبيل المثال فعل مفعوله ويعنى فعل WIRKEN: صنع، أحدث، أتى. وهو من جانب آخر فعل غير متعدٍ يشير إلى العمل: عمل عمله، عمل فعله، أحدث أثره، فعل، أحدث مفعوله، نجح... إذن WIRKEN فعل يدل

على العمل المنتج أو على العمل الفاعل فى الواقع. وبالتالى لا يمكن ترجمته على هذا النحو: كل ما هو عقلى واقعى». فالقصد من WIRKEN هو الإشارة إلى أن العقل يقوم بعمل منتج فى الواقع. ولا يشير إلى أنه هو نفسه واقع.

وإذا استندنا فى ترجمة WIRKEN إلى RALITAT فإننا نشوة فكر هيجل. ويعنى التشويه RES أن واقعية العقل عبارة عن موضوع قد نلاقيه أو نصطدم به نظريًا، أى أن RSK اللاتينية تجعل العقل يعمل عملاً فى النظرية لا فى الممارسة فيبين أن المقصود عند هيجل هو العمل المنتج فى الواقع. وباختصار تحليل RES إلى الموضوع المعقول من حيث كونه موضوعًا للتأمل النظرى. وأما wirken فتميل إلى الموضوع المحمول، المصنع، من حيث إنه موضوعًا للعمل المنتج. هذا فضلاً عن أن realitat لفظة لها مثيل بنيوى عند هيجل هو deaitat مربوط به ارتباطًا وثيقًا. وذلك من حيث إن idealitat هى حقيقة REALITAT وإلى -RE ALITAT يرادف dasein أى الموجود هنا المنكسر، أى الواقع وليس الوجود الحاضر. كان الرأى السائد قبل هيجل يقول[1] بأن REALITAT عنصر متماه ثابت يعارض أحلام الخيال[2] وبأنه يتأسس تأسيسا متغيرا. وذلك على مجموعة متنوعة من الصيغ أو المحددات التى تشكله. وأما هيجل فقد رأى من الناحية المنطقية النظرية الحصرية أنREAEALITAT هو محصلة نظرية لمجموع لحظات منفصلة تصوغ إلى DASEIN وعلى هذا فإن REALITAT[1] هو وحدة إلى DASEIN بعدما أعيد بناؤه وذلك بتوسط انشطاره إلى موجود فى ذاته. وهى صيغة وصنيعة لن DASEIN ومن الوجود لأجل شىء آخر (العدم). وهى تعيين سالب للوجود فى DASEIN نفسه، إذن EALITAT منفصل داخله بفعل السلب والتناقض [2] ومن ثم REALITAT ليس واقعًا معطى أوليًا أو بسيطًا أو مباشرًا وإنما هو أقل يتداخل فيه السلب والتناقض. وبالتالى فهو يحمل بداخله طابع العملية المزدوجة. والواقع المعطى سلفًا هو die TATSCH الدال على الشىء الموجود وجودا حاضرًا سلفًا ويختلف TATSCHE عن FAKTUM لأن FAKTUM يشير إلى واقع ضاغط يمارسه شىء ويفرضه بحيث يتم الاعتراف به كما هو. على الواقع ولا على الحقيقة كما لا يدل على الثبات وإنما يدل على

عملية بل على مجموعة عمليات جوهرها أشمل من RELITATT وأقرب من مباشر بين الداخل والخارج. إنه الوجود الذى يضعه العقل فى وحدة مباشرة مع الأفعال المنعكسة. إنه الوجود الذى وُضع فى الوجود أو العلاقة التى صارت إلى الوجود مع نفسها. إنه أولى لحظات انعكاس الوجود فى نفسه.

وهناك مجموعة متنوعة ومختلفة من الصيغ والعمليات المترابطة فيما بينها. وذلك رغما عن الطبيعة المباشرة لانعكاس WIRKLICHKEIT الأول أو البسيط. وهذه الصيغ(١) الإمكان(٢) والملموس الغرض(٣) والضرورة وتتوحد ههذ الصيغ فى مفهوم «العمل المنتج فى الواقع».

ومن ثم فإن WIRKLICHKEIT لا تتصل بمفهوم BOTEKT أو بمفهوم البراكسيس. إنما لها علاقة بالمفهوم الذاتى للواقع.

ستكون فيما بعد قراءة «جينتيليه الشاب» لتصور WIRKLICHKEIT مبنية على البراكسيس من حيث إنه فعل فكرى فى نهاية الأمر. يتموضع وينتج فى الواقع. وهى القراءة الأقرب إلى روح هيجل. كما أنها القراءة الذاتية نفسها التى قدمها ميشيل هنرى. صحيح أن ماركس عارض الميتافيزيقا الكونية. لكنه فهم - حسب هنرى - البراكسيس فى إطار من التداخل الذاتى، العاطفى والعيش، الذى يميز الأخلاق الفردية.

صحيح أن هيجل يصرح بأن الفلسفة تأتى على كل حال دائما فى وقت متأخر(٤٧). لكن هذا لا يعنى أن الفلسفة تتأخر على الواقع. لأنها هى نفسها مضمونة فى عملية الواقع. وهكذا يستخلص إريك فيل من التوازى الذى يقيمه هيجل بين الطبيعة والسياسة أن هيجل يرفض أن يسلم بأن العقل لا يتم اللقاء به إلا فى الظواهر الطبيعية. وأما فى مجال العمل والتاريخ فهو مجال متروك للأحاسيس(٤٨). وبعبارة أخرى، الانفعالات لحظات فى عملية الإنتاج السياسى. لكنها لا تجاوز كونها لحظات. ومن حيث جوهره الإنتاج السياسى عقلى وإن قوانين الحياة السياسية قابلة لأن تعرف. بل هى قابلة لأن تعرف فى صورة بهية ويشدد إيريك كان تحقيق ذاته فى مجالات أخرى كثيرة ومتنوعة ينتهى العقل إلى معرفة أنه يحقق ذاته(٤٩).

ومن ثم فنظرية الدولة لا تجىء بعد ظهور الدولة. وإنما تظهر نظرية الدولة فى الوقت نفسه الذى تظهر فيه الدولة. لأن النظرية تنظر إلى الدولة القائمة. ولأن النظرية لا تسقط على الدولة إسقاطات مثالية. لا تحلم بالدولة. وإنما تعقلن النظرية الدولة وتؤنسنها وتجعلها منتجة للإنسان وفى شروط عصره. لأن الفلسفة هى زمانها متفكرًا.

لكن العالم السياسى لا ينتظر الإدراك الفلسفى لزمنه فى الفكر. لأن العالم السياسى لا يتبع الصبر التصورى نفسه. ولا يخضع إلى تبلور المسبق أو إلى التحليل والبناء الأساسى التمهيدى فإن العقلانية الفلسفية ليس فى مقدورها أن تزودنا بالوصفات الجاهزة. وليس فى مقدورها كذلك أن تقدم تعاليم عقائدية أو أن تفرضها على خط سير العالم. ومن ثم بوصفه كتابًا فلسفيًا يجب على الخطوط الأساسية لفلسفة الحق أن تبتعد عن إغراء بناء الخطوط الإلزامية التى على الدولة أن تتبعها وذلك فى صورة قائمة الواجبات للعالم السياسى.

وعصب هذا النقد معروف معرفة جيدة. فالأخلاق التجريدية المتبعة تمحو الواقع. وعلى سبيل المثال لا يسمح الأمر المطلق عند عمانوئيل كانط بالعمل. لأن المحتوى السياسى والملموس الدولى (الدولة) اللذين هما ضروريان أى ـ تطبيقًا للمقياس النظرى ـ مأخوذان فى العالم القائم والكون الخارجى والاعتباطى. وأما النظرية فهى شكل خالص. وإذن فالواجب السياسى يبقى بقاء أزليا فى ثوب الواجب الأخلاقى. وتبقى النظرية بلا محتوى تاريخى. وفى السياق الذى يعنينا هنا يميل تعليم الفلسفة وواجب التصور إلى التطابق مع الوصفى والتاريخى للدولة. وينتج المصير التاريخى للدولة وصبر التصور «الضرورة نفسها».

وبالتالى وفى سياق نقد فلسفة كانط/ أفلاطون لا يعلم هيجل أولا يريد أن يعلم نماذج غير زمنية أو يوتوبيات فوق زمنية وإذا كان صحيحًا أن النظرية تنخرط فى التاريخ فإن هذا لا يعنى أن النظرية تحول إلى تعليم انفعالى. شعورى اعتباطى - عرضى وإنما هذا يعنى أن النظرية تتحول إلى معرفة موضوعية وفعالة. وبالتالى تتخلى عن كونها رأيا حول الرغبة لأنه إذا كان لابد أن تتحول

النظرية إلى رأى حول الرغبة فهى لن تستطيع أن تنظر فى إمكانها نفسه وقد لا تستطيع أن تصل إلى العمل المؤسس أى إلى العمل غير العقلى.

من المسلم به الآن بعد شروح هيجل الجيدة أن العقلانية والعمل، النظرية والسياسة، الفلسفة والدولة مرتبطان ارتباطا وثيقا فى فكر هيجل. لكن هذا التحليل قاد البعض من أمثال د. لورسوردو(٥٠) إلى تفسير الازدواج السياسى لسيميوطيقا WIRLICHKIT على أساس أن الفكر يبلور استراتيچية وتكتيكا. لكنه تفسير لهيجل على ضوء فريدريش نيتشه بعبارة أخرى، إنه تفسير هيجل على ضوء «من هيجل نيتشه» لكارل لوفيت. ورغمًا عن اشتباكه مع الماركسية فهو ماركس نيتشوى إن جاز التعبير أو نيتشوى كلابى فى نظره إلى هيجل. نجد فى الكلية السياسية علاقة بقول الحقيقة هى علاقة الاستراتيچية والتكتيف، الشك والرفض، البراجماتية والأدائية. فيتحول الفكر من معرفة إلى سلطة. إنه شعار الاشتراكية الديمقراطية. المعرفة سلطة. وكأنها وصفة عملية وعقلية. لأن قد تكون سلطة وقد تكون ثورة على السلطة.

ومن هنا كانت الثورة الفرنسية قد بينت إمكانية ما كان قائما قبلها فى صورة «إلزام» العقل العملى. وحتى إذا كان هيجل قد ظل مخلصًا لمنجزات الثورة الفرنسية كيف يتماسك ذلك مع فكرة الثورة على الدولة القائمة على القانون.

تحقق الهدف الخاص بالفلسفة؟

كان التناقض بين القانون والأمر الواقع يثير مشكلة دراما جميع اليوتوبيات الواقعية. وهى مشكلة المشابهة السياسية بين الفلسفة والسياسة. ولكن الثورة الفرنسية استطاعت أن تحول المبادئ التجريدية إلى واقع عينى. وأصبحت بذلك صورة حية تتفق مع اندفاعات الإرادة وبلغت الغايات التى كان ينزع نحوها هيجل منذ شبابه إلى سن الرشد ومعظم الفلاسفة الألمان فى ذلك العصر.

الفقرة (٥): الفلسفة بوصفها حضوراً فى العالم

ومن ثم فمن واجبات الفليسوف أن يظهر اهتماما بتاريخ اليوم والحاضر. وليس هناك أدل على ذلك فى سياق أعمال هيجل ومؤلفاته وحياته سوى ممارسته الصحفية التى قال عنها فى سطر مقتضب من سطور مرحلة إيينا ١٨٠٣ - ١٨٠٦ إنها نوع من صلا ة الصباح الواقعى عند شروق الشمس[٥١].

إذ يشدد هيجل على قرا ءة الصحف. ومن خلال هذا السطر الشهير نستطيع من الآن أن نلحظ أنه شارك على طول حياته وعرضها وفى مختلف المناصب فى العديد من المجلات والصحف خصوصًا فى مجلة «جازيت ثالبامبيرج» حيث شغل على مدار عام كمحرر

وأراد البعض أن يستخلص من هذا السطر العابر لهيجل وهذه الممارسة الطويلة له فى الصحف والمجلات نتائج تدمر الفلسفة بدل زمانها وعلى إرادة تقريب النظرية من عصرها السياسى. وهكذا يدعى البعض بأن الصحافة علامة دالة على موت الفلسفة وتحققها عند هيجل وأطروحة روابيه ROYER بعد أن درس الفنيومنيولوچيا والمنطق وفى ضوء تجربة هيجل كمحرر فى «الجانرايت بامبيرج» هى أن الفلسفة فى حاجة إلى الصحافة لكى تكون فعالة وتتحقق[٥٢]. وكان فى نظر الهيجليين الشباب حتى آخر سنوات الأربعينيات. وأن التحقق الصحفى للفلسفة يتضمن تدمير الفلسفة عمومًا ومثالية هيجل خصوصًا.

الواقع أن صحافية هيجل لا تقود إلى تدمير الفلسفة وإنما تترجم عملية التداخل العميق بين المعرفة والزمن. وإذن المقصود هو نقد المعاصرين الذين كانوا يطلبون إلى النظرية أن تبنى وكان فى نظر هيجل أن تحذر الفلسفة من أن تبنى(٥٣). وتشتق الصفة ERBAU LICH من الفعل المتعدى ERBAUEN والذى يدل على البناء والارتفاع والتأسيس. والدين عند هيجل هو الذى يؤسس وليس الفلسفة. والدين يتبنى حتى بالمعنى العملى والمعمارى للكلمة حيث تم بناء كنيسة القديس بطرس على سبيل المثال. وهى أجمل كنيسة على الإطلاق فى تاريخ المسيحية وتقدم فى مركز مقر الدين(٥٤). الدين يتبنى إذن. لكن الفلسفة ليست فقط الحقيقة فى ذاتها ولذاتها. ليست الفلسفة «جوهرا خالصًا» فحسب. وإنما الفلسفة هى الحقيقة من ناحية أنها تصير حيوية فى العالم الواقعى(٥٥). وبالتالى لا يجب أنْ نعترض ونقول إن ثمة تناقضا بين حرمان الفلسفة من التأسيس وبين أن الفلسفة تؤسس للثورة الفرنسية. لأن المقصود من تأسيس الفلسفة للثورة ليس ERBAULICH إنما المقصود هو FUNDAMENT أى الأساس وليس البناء. يؤسس الفيلسوف للتاريخ. لكنه لا يبنيه. ثم إن هيجل ينتقد النزعة المثالية أو التى تقول بالاقتراب من التاريخ فقط محملين بالأفكار أو التى تقول باعتبار التاريخ اعتبارًا أحادى الجانب فحسب.

ونعتقد بأن هيجل اختار النزعة الواقعية السياسية والتاريخية وأن هذه النزعة تقول بأن العقل ليس معزولا عن العالم وإنما يصير إلى العالم مما يجعلنا قادرين على التصور العقلى لتاريخ العالم. بدهى أن العقل هو واسطة ومحتوى كل الواقع حيث يجد كل الواقع كينونه ومضمونه(٥٦).

وليس العقل عاجزا إلى درجة أنه يكتفى بكونه مثالاً أو واجبًا بسيطًا لا يوجد فى الواقع وقد يوجد على سبيل المثال فقط فى أذهان البشر لا فى أعينهم. إنما العقل هو المحتوى اللانهائى، كل ما هو جوهرى وحقيقى. ويحتوى على مادته الخاصة التى يعطيها للتبلور إلى نشاطه الخاص(٥٧). ويعرض من الداخل إلى الخارج الطبيعى والروحى وفى إطار من تاريخ العالم. ويجد كل ما قد يثير انتباه الإنسان أساسه HALT(٥٨) فى العقلى الذى منه يجىء كل ما عمل قيمه(٥٩).

وهكذا فمبدأ التطور التاريخى يتضمن أنه فى الأساس EUGRUNDE الروح هو المحدد المطلق. ويجب أن تحذر الفلسفة من أن تريد أن تتمتع بصفة غير محددة بمطلق هو نفسه غير محدّد وغير محدَّد.

وقد ركزت أعمال هربرت ماركوز(٦٠) وفى روز ينزفيج(٦١) وبوسوه(٦٢) على وجه الخصوص على نمط الوجود التاريخى للفلسفة وعلى الاتساق بين تاريخ الفلسفة وفلسفة التاريخ عند هيجل.

صحيح أن الفلسفة تبدو أساسًا فى نفسها. صحيح أنها تظهر فى نفسها وتبدو وكأنها انكسار خالص. وبالتالى فهى هوية مع نفسها تقيمها الذات المفكرة. إلا أن الصلة التى تربط الذات بنفسها ليست صلة مباشرة وإنما هى صلة منكسرة، متغايرة، تاريخية.

وإنما الهوية الشكلية التى عند الذات الفكرية فتفصل بين التاريخ والفلسفة. وهى هوية تثبت فكر المفكر وتبعده عن الاختلاف التاريخى. فكره مجرد، بسيط، متوقف عند لحظة من لحظات تطوره التاريخى الذى هو فى ذاته تطور ملموس إذن فنحن أمام أحد أمرين. إما أن تنحى جانبا لحظة من لحظات تاريخ العالم أو أن المفكر لا يلتفت إلا إلى لحظة وحيدة من لحظات الاختلاف التاريخى متعدد الأشكال.

أو أن يضم المفكر اللحظات المختلفة والمتنوعة تنوعًا متعدد الأشكال. وذلك فى محدد واحد ومجرد بحيث لا يغير المحتوى التاريخى للفلسفة شيئا من الفلسفة. وإذا اعتبرنا التاريخ والفلسفة اعتبارًا موحدًا فإننا سنرى أن المنهجين شىء واحد. لأنهما بوصفهما تصورين فهما ملموسان فى ذاتهما وينموان تاريخيًا بذاتهما. إذن لا تتغير عرضيًا أو بالمصادفة إذا تركنا كما هو ما يظهر أمام التمثيل أو أمام الفكر وكأنه تخصيص تاريخى بسيط أو تعميم فلسفى بسيط أو إذا ضمنا التاريخ أو الفلسفة ضمًا ملموسًا وفى شكل محدد بسيط. إلا أنه من غير المحدد سلفا ما إذا كانت الهوية التاريخية المجردة والمعارضة للحظات الأخرى من فكرة الفلسفة أم أن الهوية الفلسفية المطلقة والملموسة فى ذاتها تؤسس للهوية ذاتها وللتاريخ وليس للاختلاف التاريخى.

وبالتالى فالمشابهة بين الفلسفة والتاريخ تحتوى على الاختلاف بين الفلسفة والتاريخ حيث تتباعدان وتتنافيان الواحدة تلو الأخرى. فالتاريخ هو مجال المصادفة. وأما الفلسفة فهى مجال الضرورة. لكن ليس هناك غيرية كيفية بين الفلسفة والتاريخ. الفلسفة ليست محددًا معزولاً، نفيًا، حدًا مفصولاً عن التاريخ. كما أن التاريخ ليس محددًا معزولاً أو نفيا أو حدًا منفصلا عن الفلسفة. وإنما الفلسفة من داخل جوهر التاريخ والتاريخ حد من داخل جوهر الفلسفة. التاريخ صلة تربطها الفلسفة بنفسها والفلسفة صلة تربطها التاريخية بنفسها. وبالتالى فالنفى صلة أو اختلاف: فلسفة موضوعة أو تاريخ متوسط.

الفقرة (٦): هيجل مالك الحقيقة

هل من الممكن إذن أن تتحقق الفلسفة تحققًا مطلقًا وفى فيلسوف واحد؟ هذا السؤال هو السؤال المحورى فى الفقرة السادسة هذه. وهو السؤال الذى يفترض أن ثمة حكمًا نظريًا أخيرًا. فكما أن هناك يومًا للدين قد يكون هناك أيضًا وبالقدر نفسه يومًا للفكر والنظرية والعقل يفصل فيه بين الحق والباطل.

لكن يوم الفكر يناقض العقل الهيجلى. فقط التمييز بين الفلاسفة الذين يعرفون الحقيقة هو الذى يحى الفلسفة والفلسفة نفسها لا تتحقق دون أن تتحدد وتتميز فى فلسفات. أما تجسد الفلسفة بكمالها فى شخصية وحيدة هى شخصية هيجل فهو معجزة مطلقة ونفى مطلق للقانون الزمنى للفلسفة فضلا عن نهاية العالم الفلسفى.

ولا شك أن عمل هيجل يعلن عن نهاية عالم. لكنه لا يعلن عن نهاية العالم.

(١) تخارج الخطاب

ومن المؤكد أنه قد يبدو من غير المنطقى أن أتحدث بلغة «الملكية» فى مجال الفلسفة. فقد أبدو وكأننى أساوى بين الفلسفة وحفنة من المال. وقد نتردد فى أن نطلق صفة الشىء SACHE على المعرفة الفلسفية. لأن المعرفة الفلسفية ليست شيئًا نتاجر به ونقيم حوله العقود وكأنه شىء بينما المعرفة الفلسفية داخلية وروحية. لذا يجد الفهم (الذهنى) نفسه أمام حيرة حين يطلق عليها صفة موضوع الملكية. لأن ذلك ينبع بطبيعة الحال من أنه الذهن (أو الفهم) ليتصلب أمام ثنائية «إما.. أو».

من ناحية أخرى إن ما نحن فيه تاريخيًا والملكية التى تنتمى إلينا وإلى العالم الراهن لم تولد تلقائيًا ولم تخرج فقط من محصلة النوع البشرى(٦٢) بالتالى فالحقيقة هى ملكية EESTTE كل تاريخ الفلسفة ولا يمتلكها هيجل وحده.

إلا أن الفلسفة تخضع فى سياق المجتمع المدنى البورجوازى الحديث إلى عملية التخارج.

(ب) امتلاك الحقيقة

إذن يجب أن نتذكر التمييز الهام الذى يقيمه هيجل بين امتلاك الحقيقة ذاتيا وامتلاكها كونيًا(٦٤) وقد يبدو هذا التمييز بين نوعين أو لحظتين من الامتلاك تميزًا متحذلقًا. لكنه تميز حاسم بالنسبة لدراستنا. لأن هدف الدراسة هو الفصل بين مستويين فى عملية امتلاك الحقيقة وتملك المعرفة. ففى عملية تملك الحقيقة يوجد التناقض غير القابل لأن نحيله إلى غيره ألا وهو التناقض بين أمرين هما من ناحية الحقيقة الكونية ومن ناحية أخرى الامتلاك الفردى للحقيقة الكونية. ويؤذن هذا التناقض بالإبقاء على مستويين من مستويات امتلاك الحقيقة. من ناحية قد تكون الحقيقة أو يجب أن تكون موضوعًا للتملك الفردى وحده والمتميز تميزًا تامًا عن أى تملك آخر. ومن ناحية ثانية قد تكون الحقيقة ويجب أن تكون موضوعًا فى ذاتها فى الامتلاك الفردى والامتلاك الجماعى فى تناقض داخلى لا فى تناقض بين ذوات مستقلة الواحدة عن الأخرى. والاعتراف بالحقيقة هو فى الوقت نفسه فعل فردى أو امتلاك فردى وفعل جماعى أو امتلاك كونى.

إذن بالنسبة للمشكلة المثارة هنا يبدو التمييز الاقتصادى بين الامتلاك الفردى والملكية الكونية تمييزًا لا حاسمًا. لأنه تمييز يبين الاتصال والانفصال فى ازدواج امتلاك المعرفة والحقيقة.

ومن ثم فملكية المعرفة لا تدل أبدا على الامتلاك الخاص للمعرفة وهيجل يعارض تمام المعارضة التصور النخبوى والمفهوم الأرستقراطى للمعرفة ويدافع عن المعرفة ألتى هى ليست الامتلاك الخاص لمجموعة محددة ومحدودة من الأفراد. وليس تعليم الفلسفة مخصوصًا لمجموعة من «الأنبياء».

لاشك أن هناك جانبًا سريًا عند هيجل كما يعبر البروفيسير جان دونت فى كتابه العمدة. لكن المعرفة عند هيجل ليست سرية بل تمتد إلى المجتمع أى أن هيجل يدافع عن معرفة قابلة لأن يتصورها الجميع وقابلة لأن يتعلمها الجميع وقابلة لأن تكون ملكية الكل(٦٥).

وبالتالى فهو ينظر معرفة تصير فى الاتصال والانفصال بين الورح والحرف، بين المعنى والشكل، بين الداخل والخارج.. ومن ثم فهو يبحث عن طريق دخول الأفراد ملكوت الفلسفة. المعرفة عنده معممة وإنه لخطأ أو جريمة ضد الإنسانية أن تعتبر المعرفة اعتبارًا يجعل الحقيقة غير قابلة للتبليغ إلى البشر كافة. من المؤكد أن هناك حقيقة. لكن هذه الحقيقة تاريخية.

إذن فى مقدورنا أن ندفع حدود تبليغ المعرفة إلى غير نهاية. من الممكن تعليم الفلسفة وتسميعها ونقدها وتكرارها وفهمها. لأن المعرفة تتوسط فى عملية معقدة. ويستطيع كل إنسان أن ينتج وأن يعيد إنتاج هذه العملية. والحقيقة لغز فقط لمن لا يبذل الجهد أو الحد الأدنى من الجهد. لأن هيجل واحد من عمال الفلسفة. وما يخص الإنتاج الفكرى قد يتحول بفعل طريقة التعبير تحولاً مباشرًا إلى شىء خارجى يستطيع الغير إذن أن ينتجه(٦٦) وبالتالى ففعل اكتساب الفلسفة يدخل المالك الجديد فى امتلاك طريقة التعبير العامة ويستطيع أن ينتج عددًا كبيرًا من المرات أفكارًا متشابهة أو مختلفة. وقد كتب هيجل يقول فى هذا السياق.

Indem ubrigens das Geistesproduki die Bestimmung hat. von anderen individuen aufgefabt und ihrer Vorstellung. Gedachtnis, Denken u.s.f. zu eigen gemacht zu weden, so hat Auberung, wodach sie das Gelernte (denn Lernen heibt nicht nur. mit dem Gedachtine die worte auswendig lernen _ die Gedanken anderer Konnen nur durch Denken aufgefabt werden, und dies Nach_ denken ist auch Lernen) gleichfaiis zu einer derauberbaren sache machen, imjmer leich irgentumliche Firm, so dab sit das daraus ew-

wachsende Vermogen aols ihr Eigentum detrachten und fur sichdas Recht solch diktion daraus de.(67)

وانتشار الفلسفة على وجه العموم وانتشار تعليم الفلسفة على وجه الخصوص ليس سوى تكرار أفكار ليست جديدة وإنما سبق أن تم التعبير عنها واستقبلناها من الخارج.

أستطيع أن أتنازل عن فكرتى الخاصة. لأنها ليست فكرتى إلا من حيث أننى أضع إرادتى فيها. إذن أستطيع على وجه العموم أن أترك فكرتى دون مالك أو أن أترك أرادة غيرى تتحكم فيها من حيث أن الحقيقة الموضوعية خارج اليقين الذاتى ومن حيث كون الحقيقة الموضوعية مستقلة عن شخصيتى وإرادتى وحياتى الأخلاقية ودينى. إذن فالحقيقة الموضوعية قابلة للتبليغ.

(ج) الفرد والفلسفة

وهكذا فمن حيث إن الذات المفكرة تضع وتفصل وتميز الحركة الذاتية للحقيقة الموضوعية لا يستطيع نشاط الفرد سوى أن يضيق بتوجيه الفرد أن يحمل سلفًا معه طبيعة العالم. وينسى نفسه (٦٨). تستقبل الذات المفكرة الحقيقة الموضوعية ولا تؤسسها فتموت الذات أساس المعرفة . أخيرًا تحررت المعرفة من هذه العلاقة فأصبح فى مقدورها أن تصنع من نفسها معرفة خالصة . والفيلسوف بوصفه فردًا متفردًا ينسحب قليلاً من وراء الفلسفة. وذلك ضمن منظومة من أساليب الهروب ويحفر الفيلسوف مسافة بينه وبين العمل الذى يقوم به.

وإذا كان صحيحًا أن هيجل حدد لنفسه هدفًا هو أن تتخلى الفلسفة عن اسمها «محبة المعرفة» لتصير إلى «المعرفة المنتجة» فهو قد حدد لنفسه سلفًا هدفًا آخر هو أن يتخلى الفيلسوف عن ذاته. لأن محيط المعرفة الطبيعى هو اتحاد الكونى والفردى. وبداية الفلسفة . تفترض سلفًا قيام الذات المفكرة المفردة فى العنصر الكونى. وهذا العنصر الكونى لا يكتمل إلا بحركة تفرده. بدهى أن الكونى روحانية خالصة. لكن الكونى يقوم أيضا على نمط مفرد بسيط والذات

هى مباشرة الروح. ومن ثم قال فالذات المفردة لا تزول أبدًا فى شكل بسيط أو طبيعى أو فى صورة الزمان حتى تترك المطلق يتحدث. وإنما الذات المفردة تجد نفسها متجاوزة فى نشاط الفكر مبقيا عليها ومتحركة. والذات المفردة تتحول لأن الفلسفة ترتفع إلى الكونى. وهى تظل بالرغم من ذلك لأن الفرد المفرد له الحق أن يطلب أن تمد له الكونية الفلسفية يد العون على الأقل حتى وجهة النظر هذه. ويقوم حقه على استقلال مطلق يعرف كيف يمتلكه فى كل شكل من أشكال معرفته(٩٩). والعاملان الاثنان اللذان يكونان المعرفة - الفرد المفرد والكونية الفلسفية - هما موضوعان أولاً فى مقولتهما النسبية. وحركة اتصالهما مسئولية كل منهما ولا يمكن أن تستمر بشكل أحادى الجانب.

إذن موت الإنسان - الفرد أو موت الفلسفة هو نتيجة من نتائج الرواية - الوعى بالذات المتفلسفة والتى مثولها أن الذات المتفلسفة والفلسفة فى تخارج الواحدة عن الأخرى مما يمثل ضياعاً للروح(٧٠). ضياعًا للتماثل بين الهوية الفلسفية وبين الاختلاف الذاتى. فتبدو الفلسفة للذات المتفلسفة وكأنها نقيض الحقيقة. وتبدو الذات المتفلسفة للفلسفة وكأنها أيضًا نقيض الحقيقة. وإذا كان ضروريًا أن ينسى الفرد المفرد نفسه لكى يدخل ملكوت الكونية الفلسفية فإن ما عليه أن ينساه هو مباشرته. تلك المباشرة التى يعتقد حاملها أن فى مقدوره أن يعرف دون أن يعرف ما الذى يجذبه إلى أن يعرفه: أما فيما يخص الفلسفة فمن يجب أن توحد العنصر الكونى وتفرد الفرد المتفلسف. وبعبارة أخرى. عليها أن تبين أن العنصر الكونى ينتمى إليها هى دون أن يميزها. لكنها تجرى فيه عبر كامل تخصيصه. إذن تتكون الفلسفة من نفسها ومن الذات المفكرة.

ولا تموت إلا بموتها معا. ويتم ذلك حين نصفهما فى تخارجهما النسبى الأول. وتجربة الفكر فى فلسفة هيجل تتضمن شكل الحياة والموت معا - ولا يمحى موت الفلسفة فى حياة المعرفة المطلقة تنبع من تجاوز بنيوى لموت الروح المتفلسفة وفى هذا الموت نفسه.

وبالتالى فسير نحو المعرفة المطلقة يمكن أن يتوق ولا يمكن أن يتشبع من منظومة فكرية واحدة:

Sie kann aber Keine Ruhe finden , es set, dab sie in gedankendower tragheit stehen bleiben will' der Gedanke verkummert die Gedankendlosigeit, und seine Unruhe stirt die Tragheit; ider dab sie als Empfindsamkeit sich befestigt, welche alles in seiner Art gut zu finden versichert' diese versicherung leider eben si gewalt vin der vernunft, welche Gerade darum etwas nich gut findet, in so fern es eine Art ist oder die Furch der Wahrheit magsich vor sich und andern hinter dem scheine verbergen, als ib gerade der heibe Eifer fur die wahrheit selbst es so iher so schwer . ja ummoglich mache. eine andere Wahrheit zu finden, als, die einzige der Eitelkeit, immernich geacheuter zu sein, als jede Gedanken, welche man aus sich selbst von andern hat; diese Eitelkeit, ẘelche sich jedi wahrheit zu vereiteln, daraus in sich zuruckzukehren versteht, und an diesem eignen verstande sich weidet, der alle Gedanken immer aufzulosen und finder weib, ist eine befriegug. welche sich selbst userlassen warden mub. denn sie flieht das Allgemeine . und sucht nur das Fursichsrin.(72)

إذن لا يعنى موت الفلسفة لا جدوى الحقيقة وإنما الفلسفة الذهنية (فلسفة الفهم) تعرف دائما كيف نحل جميع الأفكار وبدل أن تصل إلى تشابه التشابه (الحيوى) والاختلاف (الميت) فهى لا تجد سوى الذات الصلبة. وبالتالى فإن هيجل يدعو إلى أن نترك الذهن يشبع نفسه دون أن يلجأ إلى الكونى بل هو يهرب من الكونى ويبحث فقط عن الموجود لنفسه. ومن هنا فالذهن يحل الفكر نفسه ويفصل بين موت الفلسفة وحياتها أو بقائها بل هو يجمد التعارض بينهما.

ومن ناحية أخرى لا يرى الذهن أن هذا الموجود لنفسه يخص فقط التجربة الأولى من تجارب الوعى بالذات وهى تجربة الصراع حتى الموت.

ويؤكد كلا الفردين نفسه بوصفه واعيا بذاته أى بوصفه موجودًا لنفسه. ويكون الفردان ازدواج الوعى بالذات . ومن المؤكد أن كليهما متيقن من نفسه دون أن يكون على يقين من غيره. ومن ثم فيقينه الخاص بنفسه ليس يقينا

حقيقيًا بعد. وحقيقته تكمن فى أن وجوده لنفسه يقدم لنفسه كموضوع أو بالأحرى أن الموضوع يقدم لنفسه بوصفه هذا اليقين عينه(٧٣)

يميل كلاهما نحو موت غيره. إذن يقين كليهما يحمل كل الحقيقة. لأن حقيقتهما أو وجودهما لنفسيهما الخاصة قد يقدم نفسه كلاهما بوصفه موضوعًا لغيره. وبعبارة أخرى قد يقدم الموضوع نفسه بوصفه هذا اليقين بالذات والخاص للغاية وقد يقدم الغير نفسه بوصفه يقينا بالذات ويقينا خالصًا. ومن ثم فميل كليهما. ميل الفردين نحو موت الآخر يربط بين اليقين الذاتى والحقيقة الموضوعية. أى أنه يحين تحيينا فلسفيًا مصير المعرفة المطلقة. وبالتالى يتوجب على الوعيين بذاتهما أن يذهبا إلى المعركة فمن أجل البقاء أو الموت «Kampf gum leben un Tod» لأنه يتوجب عليهما أن يرفعا يقينهما بذاتهما (وبأنهما موجودان لنفسهما) إلى الحقيقة فى غيرهما وفى نفسيهما(٧٤). وبعبارة أخرى إنما هو موضوع الصراع من أجل البقاء أو الموت هو الهوية الحقيقية والاختلاف اليقينى، أى إنما هو موضوع صراع هو العقلى والتفكير الفلسفى، والصراع من أجل البقاء أو الموت حده هو الذى يظهر العقل ويبينه، يبين للوعى بالذات أن الوجود والنمط المباشر الذى يجرى عليه ووجوده المنغمس فى انتشار حاضر هو لحظة عابرة وفقط وجود لنفسه خالص. الفرد الذى لم يغامر بحياته(٧٥). وما العمل بالذات المفردة الحية والتى تعيش فى تجردها الداخلى ، خارج كل حقيقة، خالصة من كل حقيقة ومن هذا الوجود المعترف به بوصفه وعيا بذاته مستقلا؟ يجب أن كليهما يميل نحو الموت غيره وبالقدر نفسه يغامر بحياته. لأن الغير لا تفوق قيمته عن نفسه. ويقوم الجوهر نفسه للذات بوصفه غيرًا. بوصفه خارج نفسه، عليه أن يتجاوز وجوده خارج ذاته. الغير وعى متداخل تداخلاً متعددًا وقائمًا. عليه أن يحدس وجوده الغيرى بوصفه وجودًا لنفسه خالصًا أو بوصفه نفيًا مطلقًا(٧٦).

لكن هذا الظهور بالموت يجاوز الحقيقة الموضوعية واليقين الذاتى على السواء وبالتالى فهو يجاوز المعرفة المطلقة. لأن الموت فى دلالته الأولى نفى طبيعى للوعى. وهو الاستقلال دون الموقف المطلق. لكنه الموت الذى يظل دون

معنى طالما ظل بلا معنى روحى. أو تموت النظرية[٧٧] لكنها تموت لسبب غير روحى، طبيعى، «تاريخى وأجنبى»[٧٨]. وجوهر هذا السبب هو الانتقال من اليقين الذاتى والحقيقة الموضوعية إلى علاقة تجريدية مطلقة ومنها إلى علاقة أكثر تجريدًا. ومن ناحية أخرى سبق أن رفض الوجود فى ذاته الخالص التجمع مع آخرين فى المجال الخالص. باختصار، من ناحية ، نجد جمود تفرد الفرد. ومن ناحية أخرى، نجد جمود عموم الحقيقة الخشنة.

إلا أن الدلالة الروحية على موت الفلسفة تقوم على تجميع ما تفرق فى سلسلة الوجود هنا المتناثر فى الزمان ضمن عقل وضمن شكل عقلى واحد مكتمل فى المعرفة المطلقة وبغض النظر عن قلق خبرة الوعى يرفع العقل النظرية إلى «هدوء الكونية المركبة» حيث تم تحقق الفلسفة وموتها فى آن واحد. حيث إن الهدوء الكونى المركب ليس هدوء الزمان الطبيعى ولا نتيجة إلا النفى الروحى أو القلق الروحى. وبالتالى فاتحاد التصور ونقيضه اتحاد تراجيدى. لأن التفرد الجامد فى ذاته والمنتج مرفوض إلى النهاية وخروج فى لحظاته التى لم نجدها بعد وجمعناها. وإحدى المفردات غير المنتجة هى الضرورة التى تشترك فى حياة الحد الأوسط وبقدر قليل مثل الغير.

أما المفرد المنتج الذى يقوم أو ينتصب خارجه فهو يزول فى تمثيله[٧٩]. ويتوجب على اليقين الذاتيين أن يقترب من الحقيقة. يتوجب على الوعيين بذاتهما واللذين يصارعان الواحد الآخر من أجل البقاء أوالموت أن يقتربا من الحقيقة. والمصالحة مع الذات لكلا الوعيين بذاتهما هو «صمت العالم»[٨٠] وبعبارة أخرى، تتخارج الهوية بنفسها وتذهب إلى الموت وبالتالى تصالح الجوهر المطلق مع نفسه[٨١] لأن فى هذه الحركة التى تميز فيها الهوية عن نفسها تقدم نفسها بوصفها هوية روحية. وخروج الذات خارج نفسها بفعل الموت والتخصيص والتخارج يدخلها ملكوت الإنتاج العقلى. وهذا الموت هو بالتالى قيامها من بين الأموات بوصفها روحًا»[٨٢].

لكن الوعى بالذات الكونى لا يلتقط أولا إلا مجىء المعرفة المطلقة لذاتها مجيئا. وذلك المجىء لا يتم إلا ضمن عملية الموت وفى صورة التمثيل. إذن توسط

التمثيل مرحلة ضرورية فى عملية الوعى الفلسفى . فى ذاتها هى معرفة الطبيعة بوصفها الوجود هنا غير الحقيقى للروح. وهذا الشمول الذى صار إلى نفسه بفعل الذات هو مصالحة الروح مع نفسه. وهذا الوجود فى ذاته للوعى بالذات غير التصويرية يستقبل شكل شىء موجود ومتمثل(٨٣). إذن يفترض فعل التصور التمثيل . وهو التمثيل الذى ينشأ بفعل التخارج الخاص بالمعرفة المطلقة وموت الفلسفة تتصالح المعرفة المطلقة مع الزمان أى مع وجودها هنا.

وموت الفيلسوف من حيث كونه يعرف المعرفة المطلقة ومن حيث إن المقصود هو الموت فإنه نفى مجرد أو المحصلة المباشرة لحركة لا تنتهى إلا فى المعرفة الطبيعية.

والموت انطلاقًا مما يعنيه بشكل مباشر وانطلاقًا من اللا وجود الذى يطبع هذا الفرد يجد نفسه متغيرًا حتى الشمول الروحى الذى يعيش فى جماعته الذى يموت فيها يوميا ويحيا من جديد»(٨٤).

إذن توسط التمثيل هو التوسط الذاتى للروح المطلقة حين تصير إلى الروح المفردة أو إلى الروح الخاصة إذن الوعى بالذات لا يموت موتًا فعليًا لكن الذى يموت هو خصوصيتها فى شموليتها، أى فى معرفتها التى هى الجوهر فى مصالحة مع الذات(٨٥).

ويتضمن توسط التمثيل موته الخاص لكى يعود إلى نفسه فى التصور أو فى تصور المعرفة.، ومن ثم فإن أزلية المعرفة لا تقوم فيما وراء الوعى التمثيلى وإنما العودة الكلية فىَ الذات هى بالضبط أن تحتوى فى ذاتها على لحظة الموت:

Das begrefen also ist ihm nicht ein Ergreifen dieses Begriffes, der die aufgehobne Naturlichkeit als allgemeine also als mit sich selbst veresohnte weib, sondern ein Ergreifen jener Vorstellung. dab durch das Geschehen der eignen Entauberung des gittlichen Wesens. durchseine geschehenen Menschwerdung und seinen Tod das gottliche Wesen mit seinem Daseim versihnt ist - Das Ergreifen dieser Vorstellung druckt nun bestimmter dasjenige aus , was vorhin in ihr das geistige Auferstehen genannt wurde,

oder das werden seines einzelnen selbstbe wubtseins zum allgemeinen oder zur Gemmeinde Der Tod des gottlichen Menschen als Tod ist die abstrakte Negativitat, das ummittelbare Resulat der Bewegung, die nur in die naturliche Allgemeinheit sich endigt. Diese naturliche Bedeutung Verliert erim geistigen Selbsbewubtsein. oder er wird sein so eben angegebener Begriff; der Tob wird von dem, was er ummittelbar bedeutet, von dem Nichtsein dieses Einzelnen verklrt zur Allgemeinheit des Geistes, der in seiner Ge-meine lebt in ihr taglich stirbt und aufersteht(86)

الموت هو الشعور المؤلم الذى يشعر به الوعى الحزين بأن أزلية موضوع التفكير الفلسفى قدمات وهذا الموت الجامد هو التعبير عن المعرفة بالذات بوصفها بسيطة والمعرفة الأكثر حميمية مع نفسها ولا تعرف شيئًا خارجها(٨٧). أى خارج عمق الليل. إذن هذا الشعور هو فى المعرفة الروحية بأن الحقيقة أصبحت متيقنة من نفسها وبإزالة التجريد وغيبة الحيوية. إذن أصبحت الحقيقة واقعية وواعية بذاتها وعيًا بسيطًا وكونيًا(٨٨).

كذلك لا يمثل الشعور الميت المبطن فى الوعى غير المحظوظ عقبة أمام الأحوال إلى المعرفة الميتة وإنما يمثل لحظة ضرورية فى مصير المعرفة وتحققها.

وبالتالى فموت المعرفة، أى التفكير الجامد أو الانكسار الثابت. يعبر عن لحظة ضرورة فى التحقق الملموس للفلسفة والمعرفة المطلقة . والعمق المظلم الذى ينطبع به المصير المنتج والذى سبق أن تكلمت عنه ليس تعبيرا خالصا أو تعبيرا بسيطًا عن حالة من حالات الوجه الصوفى السائد فى تاريخ الثقافة الألمانية منذ العصور الوسطى. وهذا العمق المظلم الذى اقتضاه مصير المعرفة يستخلص محتواه المتباين من الانفصال من داخل الوعى. ويمثل هذا الانفصال محتوى معرفيًا تغير به الروح المطلقة الحقيقة الموضوعية إلى يقين ذاتى. وباختصار تغير الروح المطلقة الموضوع إلى ذاتى.

***

الهوامش

(١) هيجل. محاضرات فى تاريخ الفلسفة، الأعمال الكاملة. G.W، طبعة ، W Jaeschke .
المجلد السادس،. هامبورج فيليكس ماينير، ١٩٩٣، ص ١٢.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٨١.

(٤) المرجع السابق.

(٥) المرجع السابق. ص ١٥

(٦) المرجع السابق. ص ١٩.

(٨) المرجع السابق. ص ٣٠.

(٩) المرجع السابق.

(١٠) المرجع السابق. ص ٢٠

(١١) هيجل. دائرة المعارف الفلسفية، ١٨٣، الجزء الأول، علم المنطق، الأعمال الكاملة، الجزء ٨، فرانكفورت أم مين، زور كامب ، ١٩٧٠، ص ٥٨.

(١٢) المرجع السابق.

(١٣) هيجل، محاضرات فى تاريخ الفلسفة، مرجع سبق ذكره، ص ٢١.

(١٤) المرجع السابق.

(١٥) المرجع السابق.ص ١٣، ٢٤، ٣٠.

(١٦) المرجع السابق. ص ١٣.

(١٧) المرجع السابق. ص ٢٢.

(١٨) المرجع السابق.

(١٩) المرجع السابق. ص ١٩.

(٢٠) المرجع السابق. ص ٢١.

(٢١) هيجل. ظواهريات الروح. الأعمال الكاملة، المجلد ٩، هامبورج دار نشر فيليكس مينير، ١٩٨٨

(٢٢) هيجل، محاضرات فى تاريخ الفلسفة، مرجع سبق ذكره :ص ٢٨١.

(٢٣) المرجع السابق. ص ٢١ - ٢٢.

(٢٤) المرجع السابق. ص ٢٢.

(٢٥) المرجع السابق. ص ٢٣.

(٢٦) المرجع السابق. ص ٢٤.

(٢٧) المرجع السابق.

(٢٨) المرجع السابق.

(٢٩) هيجل، ظواهريات الروح، مرجع سبق ذكره، ص ٢٤.

(٣٠) هيجل، محاضرات فى تاريخ الفلسفة. مرجع سبق ذكره ص ٢٥.

(٣١) هيجل. ظواهريات الروح. مرجع سبق ذكره، ص ٥٢٣.

(٣٢) المرجع السابق.

(٢٣) المرجع السابق.

(٣٤)المرجع السابق.

(٣٥) المرجع السابق. ص ٥٢٤.

(٣٦) المرجع السابق.

(٩٣٧ المرجع السابق.

(٣٨) المرجع السابق.

(٣٩) المرجع السابق. ص ٥٢٦.

(٤٠) المرجع السابق. ص ٥٣٠.

(٤١) المرجع السابق.

(٤٢) فى موضع لاحق سنوضح موقف هيجل من الشعر والشعر العظيم.

(٤٣) هيجل، ملاحظات وشفرات. إينيا ١٨٠٣ - ١٨٠٦ باريس ، أو ببيه. ١٩٩١ ص ٧٢.

(٤٤) هيجل، ظواهريات الروح، مرجع سبق ذكره. ص ٤٤٠.

(٤٥) هيجل. الخطوط الأساسية لفلسفة الحق. الأعمال الكاملة.

طبعة يوهان هوفمان يستر المجلد ١٢ هامبورج، ودار نشر فيليكس مينير. ١٩٥٥. ص ١٦.

(٤٦) المرجع السابق.

(٤٧) المرجع السابق. ص ١٧.

(٤٨) إريك ڤيل. هيجل والدولة، باريس. ڤران . ١٩٧٤. ص ٢٦.

(٤٩) المرجع السابق.. ص ٢٧

(٥٠) دومينيكو أوسوريو. هيجل والليبراليون. باريس . دار المطبوعات الجامعية. ١٩٩٢. ص ٥٥.

(٥١) هيجل. ملاحظات وشذرات، مرجع سبق ذكره. ص ٥٢.

(٥٢) ڤ. ر بيبيير بين الظواهريات وبين المنطق هيجل بوصفه محررًا فى جريدة البامبيرج. فرانكفورت أم مين. ١٩٥٥. ص ٧١ وما بعدها.

(٥٣) هيجل، ظواهريات الروح. مرجع سبق ذكره. ص ٩.

(٥٤) هيجل. محاضرات فى فلسفة التاريخ، مرجع سبق ذكره. ص ٤٩٤.

(٥٥) المرجع السابق. ص ٥٢٧.

(٥٦) هيجل. محاضرات فى فلسفة التاريخ. الأعمال الكاملة فى ١٢ مجلدًا. ص ٢٨.

(٥٨) اللفظ الألمانى المقصود هو فعل HALTEN.

(٥٩) العقل هو مصدر القيمة.

(٦٠) هيربرت ماركيوز. أنطولوجيا هيجل وأساس نظريته فى التاريخية تكوستبرمان، فرانكفورت أم مين ١٩٣٢ انظر على وجه الخصوص المجلد الأول.

(٦١) فر. روزينزثيج. هيجل والدولة. مونشين، ١٩٢٠ المجلد ١١. ص ١٧٨٥ وما بعدها.

(٦٢) بوسو . ظواهريات الروح لهيجل والدولة. برلين. ١٩٢١، ص ١٢٠ وما بعدها.

(٦٣) هيجل، محاضرات فى تاريخ الفلسفة مرجع سبق ذكره، ص ٦.

(٦٤) هيجل، الفلسفة الواقعية، المجلد الأول، ص ٢٤٠ فى الأعمال الكاملة كما جمعها لاسون. ص ٤٣٤.

(٦٥) هيجل، الأعمال الكاملة. ٢٠ مجلدًا ٢ ص ١٩ ـ ٢٠.

(٦٦) هيجل، الخطوط الأساسية لفلسفة الحق. مرجع سبق ذكره.ص ٧٤.

(٦٧) المرجع السابق. ص ٧٦.

(٦٨) هيجل. ظواهريات الروح، مرجع سبق ذكره، ص ٥٢.

(٦٩) المرجع السابق.

(٧٠) المرجع السابق

(٧١) المرجع السابق.

(٧٢) المرجع السابق، ص٦٣.

(٧٣) المرجع السابق، ص١٣٠.

(٧٤) المرجع السابق، ص١٣٠.

(٧٥) المرجع السابق، ص١٣٠.

(٧٦) المرجع السابق.

(٧٧) المرجع السابق، ص١٣١.

(٧٨) المرجع السابق.

(٧٩) المرجع السابق، ص٢٤٢.

(٨٠) المرجع السابق.

(٨١) المرجع السابق، ص٤٧٨.

(٨٢) المرجع السابق، ص٤٨٣.

(٨٣) المرجع السابق.

(٨٤) المرجع السابق.

(٨٥) المرجع السابق، ص٥١١.

(٨٦) المرجع السابق.

(٨٧) المرجع السابق، ص٥١١.

(٨٨) المرجع السابق، ص٥١٢.

الفصل الثانى

الترتيب الزمنى والترتيب المنطقى

ركزت شروح هربرت ماركيوز وفزروزنيز ڤيج وبوسوه ولينين على نظرية ثورية من نظريات هيجل هى الاتساق التام بين الترتيب المنطقى لسير الأشياء والتصورات وبين ترتيبها الزمنى. صحيح أن هناك فرقا بين تاريخ الفلسفة وبين منطق الفلسفة فتاريخ الفلسفة يستعرض درجات التطور الزمنى المتنوعة ولحظاتها المختلفة. كما يستعرض طريقة إنتاج الفلسفة عموما فكل منطقة ثقافية لها فلسفتها. وكل شعب له فلسفته. وكل ظرف سياسى له فلسفته. باختصار، الفلسفة لها أشكال إمبريقية محددة ومعينة متنوعة[١].

وأما منطق الفلسفة فيستعرض فكرة الفلسفة الخالصة وليس شكلها الخاص. لا يستعرضها روحا أو طبيعة[٢]. باختصار، تجد كل تشكيلة فلسفية من تشكيلات الترتيب المنطقى لسير الأشياء والتصورات فى مكانها وحده قيمتها. أما التطور التقدمى فهو يخفضها إلى لحظة تابعة. وبالطريقة نفسها تكون كل فلسفة فى مجموع الحركة درجة خاصة من درجات التطور ولها مكانها المحدد الذى تمتلك فيه قيمتها وأهميتها الحقيقية[٣].

إذن تقول أطروحة هيجل الشهيرة بأنه يجب فهم الطابع الخاص لكل فلسفة فى التاريخ فهما جوهريا أى وفقا لتحديدها الدقيق فى الترتيب المنطقى. صحيح أن هيجل يعتقد بأن التماثل بين تدفق النظم الفلسفية فى التاريخ وبين توالى محددات التصور والفكرة فى استنباطها المنطقى. لكن كما يقول قانون الهوية عند هيجل فإن التماثل بين الترتيب الزمنى للفلسفات وبين ترتيبها

المنطقى يحتوى بذاته الاختلاف بينهما وإن كان هذا الاختلاف لا يتم إلا فى ضوء هوية الترتيب المنطقى. إذن تقول أطروحة هيجل بأن ثمة تماثلا منطقيا بين الهوية المنطقية والاختلاف فى نظم الفلسفة حينما يستعرضها تاريخ الفلسفة استعراضا متواليا. إذن يقول هيجل بما يلى:

Nach dieser Idee behaupte ich nun, dab Aufeinanderfolge der System der Philosophi in der Geschichte dieselbe ist als die Aufeinnanderfolge in der logischen Ableitung der Begriffsbes timmungen der Idee. Ich behaupte, daB, wenn man die Grundbegriffe der Geschichte der Pjilosophie erschienen System rein dessen entkleidet, was ihre Anwendung auf das Besondere und der Idee selbst in ihremlogischen Begriffe. Umgekehrt den.

Logischen Fortgang fur sich genommen, so hat man darin nach seinen Hauptmomenten den Fortgang fur sich genmmen, so hat man darin nach seinen Hauptmomenten den Fortgang der geschichtlichen Erscheinungen - aber man muB freilich diese reinen Begriffe in dem ZU erke nnan wissen, was die geschichtliche Gestalt, ferner unterscheidet sich allerdings auch nach einer Seite dei Folge der Ordnung der Begriffe, wo diese Seite liegtdies naher ZU zeigen, zeigen, wurde uns von unserem Zwecke ZU weit abfuhren.(4)

إذن تقول أطروحة هيجل بأن هناك تماثلا بين التوالى الزمنى للتصورات فى التاريخ وبين التوالى المنطقى للتصورات نفسها فى الترتيب التصورى. وغاية هذا الفصل الثانى من الباب الثانى من الرسالة هو بيان وتبيين هذا التماثل.

إلا أن فى مقدورنا أن نلحظ من الآن أن هذا التماثل يحتوى على أولية الترتيب المنطقى على الترتيب الزمنى بحيث إن تطور فكرة الفلسفة يفترض معرفة منطق الفكرة نفسها. هذا وألا يتحول تاريخ الفلسفة إلى تاريخ آراء ذاتية. وهو التاريخ النقدى للفلسفة الذى ألفه معاصر هيجل «بروكير»:

Aber um in der empirischen Gestalt und Erscheinung, in der die philosophie geschichtlich auftritt, ihren Fortgang als Entwick lung der Idee ZU erkennen, muB man freilich die Erkenntnis der Idee schon Mitbringen, so gut als man zur Beurteilung der menschlichen Handlungen die Begriffe von dem, was recht und gehorig ist, mitbringen muB. Sonst, wie wir in so vielen Geschichten der Philosopjie sehen, bietet sich dem Ideenlisen Auge freilich nur ein unordelicher Haufe von Meinungen dar.(5)

إذن مهمة المؤرخ الهيجلى للفلسفة هى أن يشرح تاريخ الفلسفة على ضوء منطق الفلسفة وفى أفق تصور فكرة الفلسفة حتى يلتقط ويدرك التصور فى تطوره الظاهرى، الإمبريقى، وحتى يفهم فهما حقيقيا الفكرة الفلسفية:

Nur so, als durch die Vernunft begrundete Folge der Erscheinungen, welche selbst das, wasdie Vernunft ist, zu ihrem Inhalt haben und es enthullen, zeigt sich diese Geschichte selbst (als) etwas Vernunftiges: sie zeigt, daB sie eine vernunftige Begebenheit; wie solle das akkes, was in Angelegenheiten der Vernunft geschehen ist, nicht selbst vernunftig sein. Es muB schon vernunftiger Glaube sein, daB nicht der zufall in den menschlichen Dingen herrscht, und es ist eben Sache der philosophie zu erkennen, daB, so sehr ihre eigene Erscheinung Geschichte ist, sie nur durch die Idee bestimmt ist.

Betrachten wir nun die vorausgeschickten allgemeinen Begriffe in naherer Anwendung auf die Geschichte der philosophie - eine An wendung, welche uns die bedeutendsten Gesichtspunkte dieser Geschichte vor Augen bringen wird.

Die unmittelbarste Frage, welche uber sie gemacht werden kann, betrifft jenen Unterschied der Erscheinung der Idee selbst, welcher soeben gemacht worden ist - die Frage, wie es kommt, daB die phi-

losophie als eine Entwicklung in der Zeit erscheint und eine Geschichte hat. Die Beantwirthung dieser Frage greift in die Metaphysik der Zeit ein, und es wurde eine Abschweifung von dem Zweck, der hire unser Gegenstand ist, sien wenn hier mehr als nur die momente angegeben wurden, auf es bie der Beantworthung der aufgewor fenen Frage ankommt.[8]

* * *

الفقرة (١): كمية الفلسفات

أولاً يجب أن نفحص سؤال تحسين الفلسفة حتى نعرف بأى معنى نفهم الاختلافات العامة والدقيقة التى تنظم طبيعة التقدم اللانهائى للفلسفة. وينبع هذا التخصيص للفكرة الكونية للفلسفة من طبيعة الروح نفسها، حيث إن تطور الروح لا يتحدد بدون فعل.(٧)

وينتج ظهور الروح حركة فى الزمان والمكان هى مقاومة وجهد ونشاط يتنامى ضد المعطيات المباشرة. تدخل الروح مباشرة فى ذاتها وتصوغ بنفسها موضوعها وكينونتها الخاصة المنفصلة عنها من جديد. فتعطى شكلاً جديدًا كما هو قائم سلفًا:

Jede Zwit hat eine andere vor ihr und ist 715 eine Ve rarbeitung derselben ebendamit hohere Bildung.(8)-

كل عصر يسبقه عصر آخر. والعصر اللاحق دائمًا بلورة للعصر السابق. ويتمثل إذن فى فلسفة أرقى. ومن هنا وعلى أساس هذا الشرط الضرورى تكون الفلسفة الأولى أو أول من ظهر من فلسفة الفلسفة الأقل تكوينًا، الأقل تحديدًا، الأقل تطورًا. الأقل نموًا، الأقل تقدمًا. فهى الفلسفة الأكثر فقرًا، الأكثر بؤسًا، الأكثر تجريدًا فى حين أن الفسلفة الأحدث هى الفلسفة الأكثر تكوينًا، الأكثر تحديدًا، الأكثر واقعية، الأكثر نموًا فى ذاتها. الأكثر ثراءً، الأكثر كمالاً والأكثر عمقًا.

وهذا التمييز يجعلنا نجتنب خطأين. أما الخطأ الأول فهو البحث تحت أنقاض الفلسفات العتيقة أكثر مما تحتمل وتحتوى، أى أن نطلب إليها أجوبة على أسئلة لم تثرها لأنها تنتمى إلى عصر أحدث.(٩)

وأما الخطأ الثانى فهو تسجيل غيبة محددات لم تكن موجودة بعد فى ثقافتها.(١٠) باختصار، الخطأ الأكبر هو أن نحمل الفلسفات السابقة أحمالاً وأثقالاً، نتائج وتأكيدات لم تصغها قط. ولم تتصر فيها قط.(١١)

والمبدأ الأساسى الذى يقوم عليه الاختلاف بين الفلسفة الأولى البائسة، غير المعينة، البسيطة، الساذجة، وبين الفلسفة الأخيرة، الغنية، المعينة، المركبة، الناضجة، أقول إن المبدأ الأساسى الذى يقوم عليه هذا الاختلاف هو أن الفلسفة الأولى لا تحتوى على توكيدات أخرى(١٢) وأما الفلسفة الأخيرة فجوهرها الاحتواء على توكيدات تعارض توكيدات أخرى.

وعلى سبيل المثال لا الحصر كان التفسير القديم لفلسفة طاليس سجين ثنائية إما.. أو .. ولم يحسم ما إذا كان طاليس إلهيا أم ملحدًا. وظل يقول بالاثنين معاً دون تمييز:

So hat z. B. die Fragen gemacht, ob die philosophie des Thales eigentlich Thheismus oder Atheismus gewesen sei, ob er einen personlichen Gott sder blob ein unpersonliches allgemeines Wesen behauptet habe, d.i. einen Gott in dem sinne, wie wir sonst nicht anerkennen fur Gott ; die Bestimmungder SUBJEKTIVITAT der hochsten Idee, der Personlichkeit Gottes, ist ein viel, viel reicherer, intensiverer und darum viel spaterer Begriff. Atheismun - Vergleich mit der Bestimmung, die wir von Gott haben. nicht christichen - in(13) fem Atheisten.

أما التفسير الأخير، تفسير هيجل، فهو يؤول فلسفة طاليس فى ضوء الاتصال الحميم بين الإلهية والإلحاد، بين الإله والموجود غير الشخص. ويتأسس هذا التفسير على تصور أغنى وأكثر كثافة. ولهذا السبب فهو تصور متقدم للغاية(١٤). فهو يتأسس على الفكر الخالص. ولا يقوم على تمثيل «الفانتازيا».

وقد أجبرت الفلسفة فى البداية على أن تعمل لأجل نفسها(١٥) وعلى أن تنفصل عن الاعتقاد الشعبى:

Aber in dieser Bestimmtheit ist die Idee in der fruhem pholosophei noch nicht vorhanden. Deswegen Ieben wohl DIE PLATONISCHE, Aristotelische usF. philosophie immer und gegenwarting; aber in dieser Gestalt und stufe, auf der die platonische, Aristotelische philosophie war, ist die philosophie nicht mehr. Eskann deswegen heutigen heutigentages keine platoniker, Aristoteliker, stoiker, Epikuraer mehr geben. sie wieder erwecken, den gebildetrn, tiefer in sich gegangenen Geist darauf zuruckbringen zuwollen, wurde ein Un mogliches, ein ebenso Torichtes sein, alswenn der Mannsich Muhe geben wollte Jungling, der Jungling wieder Knabe oder kind zu sein, obglech Mann, Jungling und kind ein und dasselbe Individuum ist (16)

لم يكن من الممكن أن تجىء وحدة التعارض بينهما إلا فى وقت متقدم للغاية. وقد أوضحت هذه الوحدة المحتوى النظرى للديانة الشعبية. كما فعل ذلك الأفلاطونيون. وأوضح اليونانيون المتقدمون الشكل الدينى للتنظير.

لاشك أن فكرة اتصال المتناقضات لم تنشأ فجأة وإنما كانت جنينية فى فلسفات البدايات. وقد تخارجت فى العملية الشاملة للتاريخ القومى أو الوطنى لكل فلسفة. ومن هنا فالاختلاف بين الفلسفات ليس اختلافاً فى النوع وإنما هو اختلاف فى الدرجة. تمثل كل فلسفة درجة من عملية التخارج الذاتى لما هو بذات الفكر:

Der Sinnoder die Bedeutung und die Darstellung oder das AuBerliche fallen im Gedanken in Eins zusammen; es ist da weder ein auBerer oder innerer Gedanke, sondern nur der Gedanke ist gleichsam selbst das Innerste. In den anderen Wissenschaften fallen die Darstellung und das Dargestellte auseinander, in der philosophie aber ist der Gedanke selbst sein Gegenstand, beschaftigr sich mit sich selbst und bestimmt sich aus sich selbst. Errealisiert sich dadurch, daB er sich aus sich selbst bestimmt ; er ist prozeB in sich selbst ; seine Bestimmung ist, sich sebst zu produzieren und darin zu existi-

eren; er hat Tatigkeit, Leben digkeit, hat mehrfache Beziehungen in sich selbst und setzt sich in seinen Unterschieden.(17)

ومن ثم كانت فلسفة هيجل قائمة فى بدايات الفلسفات الأولى. إلا أن هناك فرقاً بين الماصدق عند المنطقيين وهو مجموع الموضوعات التى يدل عليها المعنى، أو مجموع الأفراد الداخلين تحت صنف أو كلى، وبين المفهوم الذى يدل على مجموع الصفات المشتركة بين الأفراد.

إذن هناك فرق بين مجموع الموضوعات (الماصدق) وبين مجموع صفات الموضوعات (المفهوم). والماصدق والمفهوم متناسبان تناسبًا عكسيًا، كلما ازداد الماصدق نقص المفهوم، والعكس بالعكس. وقد كانت الهيجلية مضمونة فى البدايات الأولى للفلسفة. بمعنى أنها كانت صفة. ولم تكن موضوعة. وحيث إنها لم تكن موضوعة فهى لم يقابلها أحد أو شىء ولم تتوحد مع غيرها. وبالتالى لم تتحدد. بعبارة أخرى، لم تكن فلسفة هيجل فى البداية موضوعة وبالتالى لم يناقضها غيرها ولم تتركب ولم تتعين.

وفى البداية كانت الفلسفة على وجه العموم فى ذاتها، استعدادًا، قدرة، ثم أصبحت لذاتها، واقعاً:

Beim Entwickeln heben wir zunachst ein Eingehulltes, den Keim, die, An lagen, das Vermogen, die Moglichkeit uberhaupt, oder wie es gennant eird, das, was nur erst an sich ist. Von dem Ansich hat man gewohnlich die Vorstellung, daB es das Hohe sei, daB es das Wahrhafte sei, und es ist eine Art Gebot, daB man die Welt erkennen solle, wie sie an sich sie. Aber das nur Ansichseiende ist nich nicht das Wahre, sondern das Abstrakte. Der keim, das Ansich ist ein Inhalt, der noch eingehullt ist, und es ist einfach, in der Form der Einfachheit. Ein Beisoile davon gibt der keim; im keim ist der ganze Baum enthalten; es kommt an hhm nichts hervor, was nicht im keim ist, und dieser ist einfach, ein punk; selbst durch ein Mikroskop entdeckt man an ihm wenig, aber dieses Einfache ist schwanger mit allen Qualitaten des Baumes; seine Zweige, (die) Gestalt von stamm und Blattern, seine Blut,

hhr Geruch, Geschmack usf. liegen in dem Einfachen, und doch noch nicht sinnlich vorhanden, aber ganz darin enthalten Es ist wensentlich zu wissen, daB es ein ganz Einfaches gibt, das in sicj die Mannigfaltigkeit enthalt, so daB sie aber noch nicht existiert..(18)

وهكذا كان التفكير الفلسفى الأول تجريديًا مجردًا من أية تحديات أخرى. كان منطويًا على نفسه. إذن كان جنينيًا، منقوطًا. وحتى الميكروسكوب لا يستطيع أن يكشف النقاب عن شئ ذى بال. لكن هذه البساطة تحمل كل صفات فكرة الفلسفة. والفسلفة كلها فى هذا التفكير الفلسفى الأول من تصورات ومقولات وعقائد ونظم. إلا أن هذه الفلسفة البسيطة، الفلسفة الجنينية، ليست فكرة الفلسفة نفسها حيث إن هذا المجموع المتنوع لا يقوم بعد. إذن يجب أن نلحظ أن هيجل يرى أنه يوجد فلسفة بسيطة تحتوى بذاتها على التعدد والتنوع وإن كان لا يوجد بعد ذاته. والأنا خير مثال على ما يذهب إليه هيجل. حينما أقول أنا فإنما أقول شيئًا بسيطًا للغاية عامًا وتجريديًا ومشتركًا بين الجميع. كل واحد فينا أنا. لكن الآن فى الوقت نفسه أتمنى وأكثر تنوعًا من ناحية التمثيليات والغرائز والميول والأفكار. فهذه النقطة البسيطة الآن تحتوى على هذا. إنها مفهوم كل ما يستطيع أن يستخرجه إنسان من داخل نفسه.(١٩)

إذن نستطيع أن نقول إن الفلسفة البسيطة تحتوى على مجموع تطور تاريخ الفلسفة لكى فى ذاتها لا لذاتها. ولا يفعل تاريخ الفلسفة بعد ذلك سوى أنه يعيد الفلسفة من البداية. اذن لا تنتج الفلسفة سوى ما كان قائمًا من قبل. والأمر الجوهرى هو أن تعود الفلسفة إلى بساطتها الأولى.

هذا هو التعريف الأساسى لتطور الفلسفة. لا توجد فلسفة جديدة. لأن الفكرة نفسها والحقيقة نفسها هى التى تعيد وتتحول وتتغير.(٢٠)

الفقرة (٢): التقدم اللانهائى للفلسفة

يعبر التقدم اللانهائى فى معناه عن تناقض داخلى يرى فى نفسه الحل النهائى. لكن هذا الحل يهرب دائمًا فيما وراء المحدود. وهو الهروب الذى يتم فى ذاته ولا يعرف كيف يعيد النفى الزمنى للفلسفة إلى التماثل الذاتى بين الذات المفكرة ونفسها. وهذا الانكسار الخارجى بالنسبة للنفى الزمنى إقامة للعقل بداخل ذاته. وبالرغم من أن المسلم به رفع النفى الزمنى إلى نفى الفلسفى واستعادة الهدف الخارجى بداخل الوحدة العقلية نفسها أو تجاوز هذين المحددين الناقصين. إلا أن هذا التفكير لا يجمع هاتين الفكرتين.

وتقوم طبيعة التفكير النظرى فقط على إدراك تطور الفلسفة وإدراك وحدتهما. ومن حيث إن التطور ومداه يبدوان الواحد فى ذاته يحتوى على نقيضة فى ذاته فإن حقيقة التطور الإيجابى هى هذه الوحدة أو فعل الإدراك الإجمالى للتطور ومداه فضلاً عن لا نهائية تقدم الفلسفة والصلة التى تربطها بنفسها دون الصلة المباشرة بل بالارتباط اللانهائى. وتقدم الفلسفة اللانهائى الذى وصلنا أخيرًا إليه سيتحدد فيما بعد. وهو تقدم فكرى لا يخرج أبدًا من الفكر نفسه.

ووعى الشعب الفلسطينى بنفسه هو الوعى الأعلى. لكن فى بداية تاريخ الفلسفة يكون هذا الوعى مثاليًا ومجردًا وفقيرًا وخاليًا من أى تحديد. وهى البداية التى لا تنفى أن العمل النظرى هو الإشباع الأعمق. وإنما بوصفها فكرة

كونية وعامة عن الفلسفة هى عمل فكرى يختلف عن النشاط الواقعى اختلافًا شكليًا، حيث إن العمل المنتج والنشاط الواقعى هما أساس نمط إنتاج العمل الفكرى.

إذن هناك آنية فعلية ووجود مثالى يتزامنان. ففى عصر بعينه يجد الشعب تشبعه فى فكرة النفس الجميلة وفى الثرثرة حول الرؤية الأخلاقية للعالم. وفى عصر آخر يجد الشعب إشباعًا لحاجته فى أفكار أخرى ورؤى مغايرة. لكن كل ذلك أنتجه الروح المطلق فى لحظته الفلسفية وعرف كيف يقود الفلسفة غير المنكسرة والفلسفة المنكسرة فى ذاتها. وينتج التقدم اللانهائى للفلسفة عن وعى بالطابع المحدود للمحددات المجردة ولقوانينها. وهو ينتج عن «القوة الإعلامية للزمن»[٢١] نفسه وعن سيلانه الدائم والذى لا يتجمد أبدًا فى نقطة دون غيرها من النقاط الثابتة. يقول هيجل: «الزمن هو العنصر السلبى»[٢٢]. وهو سلبى لأنه ينفى كل ثبات فى تاريخ الفلسفة:

So ist Zeus, der dem Verschlingen der Zeil gesetzt und dies Vorubergehen sistiert hat, nach dem er ein in sich Festes begrundet hatte,mit seinem ganzen Reiche verschlungen worden, und zwar eben von dem prinzipe des Gedankens, dem Erzeugenden der Erkenntnis, des Rasonnements, der Einsicht aus Grunden und der Forderung von Grunden. Die Zeit ist das Nagative im sinnlichen; der Gedanke ist dieselbe Negativitat, aber die innerste, die unendliche Form selbst, in welche daher alles seiende uberhaupt aufgelost wird, zunachst das endliche sein, die bestimmte Gestalt. wohl ist also die zeit das korrosive des Negativen, der Geist aber ist selbst ebenfalls dies, daB er allen bestimmten Inhait auflost. Er ist das Allgemeine, Unbeschrankte, die innerste unendliche Form selbst, und wird mit allem Beschrankten fertig.[23]

وهكذا تحدد الزمنية الفلسفية نفسها والزمن. وتضع الزمنية الفلسفية نفسها وضعًا يجعل فيها النفى الأعلى للفكر وحدد هذا النفى الأعلى. لأن الزمنية تجاوز نفسها فى الوقت نفسه الذى يتصل فيه الفكر بنفسه وكأنه يتصل بنفسه. وفى ضوء هذا المعنى ليست الزمنية فقط محددة وإنما هى كذلك زمنية محدودة.

ومن منطلق أننا نقول إن عملية الفكر متناهية من ناحية زمنيتها فإن المقصود بذلك هو أنه لا يحتوى فقط على التحديد وإنما اللازمنية بوصفها محدودة وليست الزمنية الفلسفية هى التى تصوغ طبيعة عملية الفكر. والعملية الفكرية متناهية فقط من وجهة النظر أحادية الجانب ومن منظور التصور الأخلاقى للزمنية الفلسفية. وهو التصور الذى يقول بأن العملية الفكرية تجاوز نفسها بمعنى أنها تجاوز نيتها. والعملية الفكرية متناهية فقط من حيث إنها تنفى الفكر لنفسها لا لغيرها. وتتصل بذاتها اتصالاً غير زمنى. لأنها تجاوز أيضًا الحد. حقا إنها محدودة. لأن نفى الفكر يصوغ جوهر العمل الزمنى للتصور وتحديده. ولأن العملية الفكرية تتصل بذاتها فهى حتما مع ذاتها.

وفى هذا الاتصال الذاتى للنفى الزمنى يقوم تجاوز نفى متناهية عملية الانكسار اللانهائى أو تجاوز تفاوتها مع نفسها الجوهرية. إذن الزمان الفلسفى نفى زمنى متناه فقط من ناحية توافر الاتصال الذاتى للانكسار والتساوى اللانهائى مع الذات. إذن العملية الفكرية المتناهية هى تجاوز ذاتى وهى نفسها لانهائيتها.

وعلى هذا ينتج التقدم اللانهائى الفكرى عن نفى النفى الزمنى أو عن نفى نفى الثبات الذاتى. إنه زمان الزمان. وبالتالى فانحلال الفكر هو فى الوقت نفسه وبالضرورة نشأة فكر جديد يتصل بالفكر السابق.

ومن ثم فالشكل الراهن للفكر يختلف عن الشكل السابق بمعنى أن الفكر فى الشكل السابق كان باطنياً تماماً. كان موجوداً أو قائما لكن فى صورة باطنية خالصة. وكان لا يبين بياناً خارجياً إلا عبر مختلف أو قائماً إلا فى التفرد يتبلور

ويتشكل تشكيلاً عاماً أو شمولياً. وذلك مع دخول عنصر جديد وتحديد مختلف وأكثر انتشاراً فى زمان (أو الوجود / هنا) التصور:

Diese Auflosung durch den Gedanken ist nun notwendig zugleich das Hervorgehen eines neuen prinzips. Der Gedank als Allgemeines ist auflosend; in disem Auflosen ist aber in der Tat das vorhergehende prinzip erhalten, nur nicht mehr in seiner ursprunglichen Bestimmung vorhanden. Das allgemeine Wesen isterhalten, aber seine Allgemeinheit ist als solche herausgeho ben Worden. (24)

ويقود تغير الشكل الفكرى محددات تصورية جديدة، محددات أعرض مما كانت عليه من حيث المحتوى (INHCT):

Der geist,wie er jetzt in sich bestimmt ist, hat andere, weitere Interessen und Zweck. Die Umbildung der Form des prinzips bringt auch andere weitere Bestimmungen des Inhalts. jeder weiB, daB der geildete Mensch ganz andere Forderungen macht als der ungebildete Mensch desselben Volkes, der in derselben Religion, sittlichkeit lebt, dessen substanzieller zustand ganz derselbe ist. Die Bildung scheint zunachst rein formell zu sein, bringt aber auch eine inhaltliche Differenz hervor. Der gebildete und der ungebildete Christ erscheinen einesteils als ganz dieselben, haben aber gleichwohl beide ganz vers chiedene Bedurfnisse. Mit den Verhaltnissen des Eigentums ist es ebenso. (25)

تموت الفلسفات الخاصة فى الفلسفة العامة ولها. والعكس صحيح. تعيش الفلسفة العامة من الموت المتوالى للفلسفات الخاصة. وذلك بالقوة العدمية لزمان الفلسفة. وفى أفلاطون على سبيل المثال لا على سبيل الحصر العنصر العام هو أنه فيلسوف. وهنا يموت الخاص فى عموم الفلسفة. وتظل الفلسفة الأفلاطونية، حتى يعجز عمومها الخاص عن البقاء والاستمرار. فإن عموماً خاصاً آخر قد نشأ. ويتحول تاريخ الفلسفة إلى عموم آخر. وتبدو العموميات المختلفة فى تاريخ الفلسفة وكأنها أرواح شعبية. ويبدو فى روح شعب بعينه ظهور

محدد فلسفة أرقى وكأنه نفى. وهو كذلك حقاً. لكن الجانب الإيجابى يبدو فى شكل أعم وأشمل جديد:

Dies Fortg, dieser stufengang scheint ein prozeBin die Unen dichkeit zu sein gemaB der Vorstellung der perfektibilitat, ein progreB, der ewig dem ziele fern bleibt. Indessen, wenn auch bei dem Fortschritt zu einem neuen prinzip der Inhalt des vorigen allgemeiner gefaBt wird, so ist doch so viel gewiB, daB auch die neue Gestalt wueder eine bestimmte ist. Ohnehin hat es die Geschichte mit der Wirklichkeitzu tun, in der sich das Allgemeine als bestimmteweise darstellen muB.(26)

وإذا كان صحيحاً أن محتوى الفكر السابق فى سياق التحول إلى الفكر الجديد قد تم إدراكه أكثر شمولاً فإن هنا للتصور، فى الزمان. وعلى كل حال مجال الزمان هو مجال العمل المنتج (WIRKUCHKTIT) حيث يتوجب فى كل مرة على العموم الفلسفى أن يقدم نفسه فى صورة محددة وبالتالى يتوجب عليه فى كل مرة أن ينفى نفسه بنفسه:

Aber gabe es so etwas, so ware es nur der Gedanke selbst, wie er sich selbst faBt. Denn nur er ist das sich Unbeschrankte, und alle wirklichkeit ist in ihm bestimmt. Und so horte die Zerrissenheit auf, und er ware in sich befriedigt. Hier ware der Endzweck der welt. Die Vernunft erkennt das wahrhafte, an und fur sich sech seiende, das keine Beschrankung hat. Der Begriff des Geistes ist zu mach - Gegenstande Ruckkehr in sich selbst, sich zum en; also ist das Fortschreiten kein Unbestimmtesins Unendliche, sondern es ist ein Zweck da, namlich Ruckkehr in sich selber. Also ist auch ein gewisser Kreislauf da, namlich dieRuckkehr in sich selber. Also ist auch gewisser kreislauf da, der Geist sich selbst.(27)

وليس فى مقدور الفكر أن يشبع نفسه إلا فى نفسه. لأنه يدرك نفسه فى صيغة الانقسام. هو عودة إلى الذات فيما وراء إنتاج انقسامه الخاص.

وبالتالى فالغاية النهائية للعالم لا تحد الفكر وإنما تعود بالفكر عودة محددة وسلبية ومتناقضة إلى ذاته. والتقدم اللانهائى للفلسفة يبنى حركة دائرية. لأن العقل يعود إلى ذاته:

Aber dann bliebe doch das diesseitige Dasein noch als die vorbereitung auf ihn. Uberhaupt aber gilt diese Unterscheidung nur nach der subjektiven seite; den Individuen bliebe durch sie nur ubrig, das, was sie zum heile fuhrt, bloB, als Mittel zu betrachten. Das aber ist keineswegs der Fakk, sondern es muB durchaus als das Absolute gefaBt werden. Nach der religiosen Ansicht nun ist der Zweck wie des Naturdaseins, so auch der geistigen Tatigkeit die Verherrlichung Gottes, In der Tat ist dies der eurdigste Zweck des Geistes und der Geschichte. Der Geist ist dies, sich gegenstandlich zu mach en und sich zu fassen zu fassen. Erst dann ist er als Selbstproduzie, als Resultat wirklich vorhanden. Sich fassen heiBt sich denkend fassen.[28]

إذن يظل الفكر بجوار نفسه فيما وراء التعارض الذى يعيشه ضمن الحد الزمنى. وأما مثالية عما نوئيل كانط أو مثالية فيشته فلا تتعدى حدود التقدم إلى غير نهاية ولا ترى العودة إلى الذات فى الغاية النهائية لفعل التفكير. وأما المثالية الحقيقية مثالية هيجل. فهى تقوم على تجاوز التصور الأخلاقى لتطور الفكر ومغزاه وعلى تجاوز التثبيت الذى أقامته المثاليات السابقة بين الكلية الفلسفية.

٣ـ بطء سير التصور

فى دراسة الفلسفة يجب أن نلزم أنفسنا بضرورات التطور[٢٩]. وذلك بسبب طبيعة التصور الملموس والمتحرك بنفسه وصانع نفسه فى هيئة حد بسيط. ووجوده هنا الملموس ليس سوى هذه الحركة والمحيد التكوينى للتصور نفسه. فتصور أدق الوقائع يتضمن كلية حركة التصور. لذلك وبسبب المحيد المحايث والضرورى للمحتوى الملموس للتصور يجب فى سياق دراسة الفلسفة أن «نتجاوز»[٣٠] حرية الذات المتفلسفة وأخلاقها من قيود التصور:

Worauf es deswegen bei dem studium der Wissenschaft ankommt, ist die Anstengung des Begriffs auf sich zu nehmen. Sie erfodert die Aufmerksamkeit auf ihn als solchen, auf einfachen Bestimmungen, zum Beispiel des Ansichseins, des Fursichseins, der Sich selbstgleichheit, und so fort; denn diese solche reine und so fort; denn diese solche reine Selbstbewegungen, die man Seelen nennen konnte, wenn nicht ihr Begriff etwas Hoheres bezeichnete als diese. Der Gewohnheit, an Vorstellungen fortzulaufen, ist die Unterbrechung derselben durch den Begriff eben so lasting, als dem fo malen Denken, das in unwirkli chen Gedanken hin und her rasonniert.(31)

وهكذا فإن الالتزام بقوانين وخصوصيات التصور لا يشوه حرية الذات المفكرة وإنما يحركها من ثباتها فى سياق العمل بين الذات والموضوع.

(أ) ليس الهدف من هذه الفقرة دراسة الفكر والعمل على التوالى ثم دراسة صلاتهما فى لحظة ثالثة. وليس المقصود بالفكر الفكر الميتافيزيقى وحده. وليس العمل هو عمل الحرفى أو العامل وحدهما. وإنما غايتنا هى الإجابة عن سؤال: هل الربط بين العمل والفكر ربط سحيق قديم أم أنه متأصل فى التاريخ ؟ ماذا حدث؟ كيف نفسر؟ فى عصر ما، عند فيلسوف مثل هيجل، يدخل تصور العمل دخولاً قوياً على ساحة التفكير الفلسفى؟

(ب) ليس هدف هذه الفقرة دراسة مشكلة الصلة التى تربط النظرية والممارسة أو النظرية والخبرة أو العلم والتقنيات. وليس المقصود قصر الفكر على الفكر الفلسفى أو قصر الفكر الفلسفى على «الجهد» الشخصى.

(جـ) لا يمكن فهم تصور هيجل للتصور كعمل بدون التذكير بأنه تصور مثل قطيعة بين العلم القديم والعلم الحديث وتحول العالم من كون مبنى ومنظم إلى طبيعة يريد المرء أن يمتلكها ويسيطر عليها حسبما يعبر رينيه ديكارت فى «مقال فى المنهج».

(د) وإذا كان البعض قد استطاع أن يلوم هيجل لاستعراضه تصورًا تجريديًا للعمل فى ظواهريات الروح (١٨٠٧) فإن هيجل يستعرض تصوره للعمل الاجتماعى الحديث فى الخطوط الأساسية لفلسفة الحق (الفقرة ١٩٥ وما بعدها). ثم إنه لم يقتصر على هذين الكتابين وإنما تحدث عن العمل وصلته بالفكر فى مقال الحق الطبيعى وفى علم المنطق (الفصل عن الغائية) وفى الفلسفة الواقعية ونظام الحياة الأخلاقية.

(هـ) غالبًا ما أثارت ترجمة تصور هيجل ترجمة عملية نقداً اقتصادياً يربط هيجل بتصور ماركس فى مخطوط ١٨٤٤. وذلك من منطلق الخلط بين الأنواع أو بين النوعين، النوع الفلسفى والنوع الاقتصادى، محتوى الفلسفة، ومجراها. إنه إدراك لمحتوى الفلسفة من منطلق خارج عن نطاقها. أما ما يميز التصور عن مدلوله أو اللامتصور الذى لا يدع نفسه تنصهر فى الهوية (التصورية) فهو انصهار محتواه وشكله.

(و) ليس الحديث عن «بطء سير التصور» إقامة المواجهة الجدية بين الفكر والعمل وإنما هى دعوة للتساؤل عن الطبيعة المتحركة للفكر. وذلك من طريق نموذج العمل. لا شك أن الفكر ضرورى بالنسبة للعمل. لكن هذا لا يعنى التماثل التام بين الفكر والعمل. المشكلة إذن هى: هل النشاط الذى يقدم به من يمارس تدريباً فكرياً من النوع نفسه ويجب تحليل هذا النوع الذى يقوم به من يمارس عملاً ما؟ فى إطار التمييز بين العامل الفكرى والعامل اليدوى هل يجب التركيز على الصفة واستخلاص التعارض الجذرى بين المخ واليد أم يجب التركيز على الاسم ؟ وفى نهاية التحليل هل تحيل هوية الكلمة إلى هوية الشىء؟

(ز) تشهد الفلسفة على الاستحالة التى يجد فيها هيجل نفسه. فهو يريد أن يبقى نهائياً على الطابع المطلق للتصور دون أن يحيل التصور إلى نقيض الوحدة والهوية والكلية. لكن الاقتصاد ليس وجوداً يوجد التصور فيه هنا فى صورة بسيطة. وليس الاقتصاد واقعاً بسيطاً. وتصبح العلاقة بين الفلسفة والواقع الاقتصادى الحديث فى ضوء النظرة الخارجية والتجريدية لوحدة المتناقضات

علاقة بين لحظتين منعزلتين الواحدة عن الثانية. فى حين أن غاية العمل والتصور واحد. وهو التوسط بين اللحظات المنعزلة والتى تعيد إنتاج حياة المجموع. لم يعد العمل فى ضوء فلسفة هيجل شكلاً من أشكال الارتداد إلى الخلف الفكرى المتحرك أو فعلاً من أفعال الروح الخالصة أو وحدة محمولة من وحدات الروح. وذلك أن أحد مظاهر النزعة الشكلية التى يحاربها هيجل والتى هى السبب فى بلورة نظرية عمل التصور هو أن النزعة الشكلية تسير فى طريق قصير وتفكر فى زمن قصير(٣٢). وتخفض النزعة الشكلية على وجه الخصوص الفلسفة إلى بنية بلا حياة، إلى شبح بالمعنى الجدى لكلمة شبح(٣٣). وتدعى النزعة الشكلية أنها فهمت تصورياً وقالت طبيعة وحياة صورة من الصور حين تصرح عنها أنها محمول فى حين هى حد حدود البنية(٣٤). وبدل الحياة الداخلية والحركة الذاتية للزمان (= الوجود هنا للتصور) تريد النزعة الشكلية أن تبلور فى لمح البصر النظرية المطلوب بلورتها فى أى مجال من المجالات(٣٥). وتكتفى بالحل السحرى الذى قد يولد الدهشة والانبهار أمام عبقرية عميقة(٣٦) تثير الوجد الصوفى فى حين أنها تثير الضحك. وبدل العمل على التصور المجرد تنزع الشكلية إلى الإدراك الحدسى والمباشر للحقيقة. وأقل ما يجب أن يقال فى هذا المقام هو أن تصور هيجل للتصور ليس تصور السهولة أو اليسر وإنما هو تصور العمل الصعب. فهيجل هو فيلسوف «عمل التصور». (DER ARBEIT DES BEGRIFFS)[37] و«جهد التصور» (ANSTRENGVNG DES BEGRIFF)[38]. ومن هنا فالفلسفة لم تنتج فجأة أو تلقائياً (UNMITTELBAR) أو مباشرة إنما هى محصلة عمل (RESULTAT der ARBTIT) متتابع للأرواح النبيلة فى جاليرى أبطال العقل المفكر فى جوهر الأشياء والطبيعة والروح وجوهر الإله(٣٩).

(ح) وبالتالى فالمعرفة العقلية التى ينتجها المفكر لا تخرج فقط من عقله وإنما تخرج أيضًا من عقل غيره من شتى أبطال العقل المفكر السابق. تعمل العقول النبيلة وتغير جوهر الأشياء والطبيعة والروح والإله الذى يوجد أمام العقل المفكر كمادة للتفكير. لأن المعرفة العقلية حيوية ونشاط روحى. فهى لا تعمل سوى على ما استقبلته. والمادة المدروسة على هذا النحو أصبحت أكثر ثراء(٤٠). إذن يجب

علينا أولاً أن ندرك الفلسفة القائمة وأن نستوعبها ثم نشتغلها. فالعمل يجسد سلب التصور، «صبر التصور».

(ط) تستلزم الفلسفة مجرى طويل للغاية لأن مجال الروح على عكس مجال الطبيعة يبلور التصورات بطريقة غاية فى البطء. فى نطاق الروح لا تجرى الأشياء ولا تتمو بسرعة[٤١]. ذلك أن روح العالم لا تبتغى التسرع. فعندها ما يكفى من القوت. ألف عام هو بالنسبة إليك يوم واحد. عندها ما يكفى إذن من القوت. لأنها خارج الزمن (AUSSER DER TTIT). لأنها خالدة (EWIG)[٤٢].

(ى) تموت إذن الفلسفة قبلما تصل إلى غايتها (ZWECK) أو قبلما تصل إلى المعرفة المطلقة. فالمعرفة المطلقة تستلزم ليس فقط الزمان وإنما تستلزم ايضًا شيئًا آخر. فهى لا يعنيها إلا القليل أن تستعمل العديد من الأجناس البشرية والأجيال فى أعمالها الهادفة إلى الوعى بالذات. ولا يعنيها أو لا تكترث لاستخدامها الصرف الكبير فى الإنتاج والزوال[٤٣].

(ك) تصل روح العالم إلى المعرفة المطلقة من الطريق الأطول على الإطلاق. تصل إليها «بالتوسط» من طريق غير مباشر (UMWEG). إذن التوسط هو الحد الذى يطابق التطابق الأنسب لخاصية بطء سير الفلسفة.

(ل) وعلى سبيل المثال فإن تصور الحرية لم ينشأ عفوياً وتلقائياً بل استلزمت نشأته توسطاً طويل الأجل:

Um von der Langsamkeit und dem ungeheuren Aufwand und Art der Geistes , sich zu erfassen, einen konkreten Fall anzufuhren, brauche ich mhch auf den Begriff seiner Freiheitenen Hauptbegriff - zu berufen. Die Griechen und Romer - die Asiaten ohnehin nichts von diesem Begriff, daBder MENSCH ALS MENSCH frei geboren, dab er frei ist; plato und Aristoteles und die romischen Rechtslehrer wuBten, hatten diesen Begriff nicht, obgleich er allein die Quelle des Rechts ist, noch viel weniger die Vilker. sie wuBten wohl, daB ein athenischer, ein romischer Burger, ein ingenuus, feei ist - daB es Freie

UND Unfreie als Mensch als Mensch frei ist - der Mensch als Mensch, d. i der allgemeine Mensch, der Mensch, wie ihn der und er sich im Gedanken erfaBt.(44)

فالحرية هى تصور الإنسان حراً لا من حيث طابعه الطبيعى، المباشر، وإنما من حيث جوهره (WESEN) المتحر. ذلك أن جوهر الروح متحرك من جوهره:

Bei der Langsamkeit wesentlich dies zu bedenken. Aber eine andere seite der langsamkeit des Fortschreitens des Geistes ist zu beruhren, die konkrete Natur des Geistes namlich, mach der das Denken seiner mit allem ubrigen Reichtum seines Daseins und seiner Verhalinisse seiner, ist Denken zusammenhangt; das Gestalten seines zugleuch Gestaltung seines GANZEN UFANGS, seiner konkreten Totalitat der Geschichte.(45)

ولا يخلو بطء سير روح العالم من أسباب ترجع ليس فقط إلى التطور والنمو والحركة وإنما ترجع إيضًا إلى مراحل التأخر (RVCKSCHRITT) والتخلف (BARBARTI).

(م) نعود هنا من جديد إلى الصلة التى تربط الفلسفة بالاقتصاد. فالصلة التى تربط الفيلسوف بالتصورات الفلسفية تطبق وتعمق نموذج العملية الاقتصادية للعمل(٤٦).

يقوم إذن عمل الفيلسوف على السير المحاديث للتصورات الفلسفية التى تبين نفسها فى هذا العمل وفى العمل الذى تقوم به العملية الموضوعية للعمل الاجتماعى الحديث:

Die Bewegung, worin das unwesentliche BewuBtsein dies Einssein zu erreichen strebt, ist selbst die dreifache, nach dem dreifachen Verhaltnisse, welche es zu seinem gestalteten Jenseits haben wird; einmal als reines BewuBtsein; das andremal als einzelnes Wesen, welches sich als Begierde und Arbeit gegen die Wirklichkeit verhalt;

und zum dritten als BewuBtsein seines Fursichseins - Wie diese drei Weisen seins in Jenem allgemeinen Verhaltnisse vorhanden und bestimmt sind, ist nun zu sehen.(47)

وهكذا من أول مؤلفاته إلى آخرها، من الشرح الذى قدمه لتحقيق سير جيمس ستيوارت عالم الاقتصاد الاسكتلندى عن مبادىء الاقتصاد السياسى (١٧٦٧) إلى التحليل الذى أنتجه فى الخطوط الأساسية لفلسفة الحق (١٨٢١) فى ضوء عمل آدم سميث وسيه وريكاردو ومروراً بنظام الحياة الأخلاقية (٣ ـ ١٩٠٢) تقود تصورات هيجل الاقتصادية إلى الاعتقاد بأنه اتجه دائماً إلى الجانب الاقتصادى وبالتالى بأن اعتباره الفكر عملاً ليس مصادفة. هذا فضلاً عن كونه معاصراً لنشأة الثورة الصناعية الإنجليزية الكبرى بين آخر القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر.

وقد ركزت. فوجيل وج. ك كاتش على ارتباط الاقتصاد والفلسفة عند هيجل، فى حين فصل بينهما فرانس روزنيرفيج. وصحيح أن هيجل، ليس عالماً من علماء الاقتصاد. إلا أن المرحلة الحضارية الجديدة كانت تدعو إلى التغيير فى نمط التفكير الفلسفى.

(ن) رحب اليونان «بسوفيا» الحرفيين. لكن الأولوية كانت للتأمل والحياة التأملية. وكانت هذه الأولوية تحرمهم من إعطاء العمل و «نظام الحاجات» معنى أعمق. ووجدت فكرة النمو الاقتصادى لأول مرة البلورة فى التماثل «البيوريتانى» بين العمل وخدمة الإله. لكن ما كان مقصودا ليس ربط رأس المال بمجد الإله وإنما وضع العمل فى صحيح جوهر الإنسان. وفى القرن الثامن فقد العمل تصوره اللاهوتى ليأخذ مكانه فى نظام الحياة الأخلاقية. وكان هيجل أول الفلاسفة الذين تصوروا فلسفيا نشأة قيمة العمل.

(ف) وقد يوصى تصور العمل وعمل التصور بأن هيجل يقيم حاجزاً ما بين الذات والموضوع فى نهاية التحليل. فما معنى أن يصل الفيلسوف إلى المطلق من طريق غير مباشر؟ الواقع أن شك التفكير العقلى ليس فى جوهره محصلة حقيقية إلا من حيث كونه نفياً لمنبعه، أى من حيث كونه نفياً لتوكيد سابق هو

توكيد تماثل التماثل والاختلاف. ومن هنا فالتصور نفى تحددت هويته وحده وبالتالى محتواه. ونزعة الشك الذى ينتهى إلى تجريد العدم أو إلى الفراغ ليس فى مقدوره أن يتقدم كثيراً وإنما عليه أن ينتظر الجديد الممكن لكى يلقى به فى هذا الفراغ نفسه(٤٨).

أما حينما ندرك محصلة التفكير العقلى فى حقيقته أى كنفى محدد للفكر فبالتالى ينشأ مباشرة شكل جديد من أشكال الفكر. وفى الموت تجرى النقلة التى من خلالها تبين العملية من نفسها فى أثناء التاريخ التام للفلسفة. وليست حدود التصور: الكلية والخصوص والتفرد شيئاً ميتاً كالأعداد والخطوط.

فالعلاقة غير مضمونة فى الأعداد والخطوط(٤٩). والتصور محدود بالكلية والخصوص والتفرد. أما العدد والخط ففير محدودين بأية حدود. إنهما شكلان بلا خاصية. ولا يتبعان حدود التصور(٥٠). وهما محددان ميتان بموت ردئ. وبسبب أن العدد يمتلك الواحد كمبدأ ويجعل من الحدود المعدودة حدودًا منفصلة كلياً ولا مبالية كلياً(٥١). وعلى خلاف علم الحساب حيث تقع التصورات الواحد خارج الآخر(٥٢).

تستخلص الفلسفة تصورات متنوعة ومحددة وإن كانت تصوغ جميعاً التصور نفسه(٥٣).

إلا أن على طريقة محددات الهندسة والحساب محددات التصور متنوعة بلا تناقض شأنها شأن الخطوط وأعداد الجبر. وهى من جانب آخر متعارضة(٥٤). لأن فى أساس كل تصور توجد تحديد الانكسار، تحديد التنوع والتعارض(٥٥). وتجد التصورات نفسها منظوراً إليها لجنسين خاصين(٥٦). وذلك بمعنى أن كل تصور يتعارض مع تصور آخر داخل طبقة التعارضات أو المتناقضات تعارضاً جامداً لنفسه لا يعبأ بالغد ودون أى فكر بالجدل أو بالتحرك الداخلى لهذه الاختلافات(٥٧).

وفى ضوء ذلك تموت الفلسفة حينما يكف التصور عن الارتباط بالتصور الآخر. والتناقض هو الذى يرتقى بتعارض وتنوع الانكسار إلى مرتبة أرقى هى

مرتبة التنظير الفلسفى. وتموت الفلسفة أيضًا حينما نتصور الروح والطبيعة والعالم والإله دون تصور[٥٨]، أى شكل تجريدى. والانكسار غير المثقف يقع أولاً على التجميع كعلاقة خارجية تماماً وحتى الشكل الأردأ الذى فيه تستطيع الأشياء أن تجد نفسها. إلا أن الطبائع الأدنى قبل الأرفع يجب أن تبلور وحدة داخلية[٥٩].

إذن كل المحددات وحتى محددات العدد والخط التى تقع ضمن العلاقة الخارجية الميتة هى تصورات حية. وبالتالى فهى تصورات محددة[٦٠]. فهى تشارك فى طبيعة التصور نفسه.

لكن الموضوعات من نوع الحروف والخطوط وعلاقاتها والمساواة أو تنوع المقادير (الأكثر والأقل) وإعداد الخطوط وترتيبها الواحد على الآخر وتشكيلها الزوايا وترتيبات المكان، كل هذه الموضوعات تتميز بميزة خاصة هى أنها على خلاف موضوعات الفلسفة - متخارجة الواحد عن الآخر وتحمل حداً محدداً وثابتا. وإذا حدث أن تطابق تصور ما مع رموز رياضية فإن هذا التصور يتوقف عن كونه تصوراً[٦١]. فالموت يخص محددات تصورات المعرفة الرياضية. أما محددات وتصورات المعرفة الفلسفية فهى حركات حية. والحد المختلف لأحد الجوانب يدخل مباشرة فى الجانب الآخر. وما يمثل تناقضًا كاملاً للخطوط والأعداد جوهرى[٦٢] بالنسبة لحياة التصور والنظرية. والكلام هنا عن الرياضيات فى معناها المعروف. أما الرياضيات الفلسفية كما سبق أن أشرنا فى الباب الأول من الدراسة فهى تفوق الرياضيات العادية إلى تصور المتناقضات.

والخلاصة النهائية فى هذا الفصل الثانى من الباب الثانى من الدراسة هى أن الخروج من الذات (التخارج) خروج ضرورى وأولى وإن كان يعنى الموت.

وهو يسبق اللحظة الثانية والنهائية، إلى لحظة الدخول فى الذات (التداخل)، لحظة دخول التصور فى ذاته:

أ - يضع مجموع لحظات العملية النظرية وجود المحتوى وضعاً متدرجاً بحيث يتقابل مع غيره.

ب ـ يسلط هيجل الضوء على دينامية العملية لأعلى بنيتها الثانية.

جـ ـ تنمو عملية خلق التصور تبعاً لإيقاع ثنائى:

١ ـ الخروج من الذات (التخارج أو الموت).

٢ ـ الدخول فى الذات (التداخل أو الحياة).

د ـ يفرق التصور الفلسفى هذا التفريق ذاتياً دون تدخل من أية عناصر خارجية.

هـ ـ علينا أن نعيد إدراك وفهم الخطاب الهيجلى حول «نهاية الفلسفة» من ناحية حياة النهاية، أعنى، من ناحية عمليتها وليس من ناحية «البنية الميتة» (الثابتة).

* * *

الهوامش

(١) هيجل، محاضرات فى تاريخ الفلسفة، الأعمال الكاملة، طبعة يشكيه، الجزء ٦، هامبرج، دار نشر فيلكس مينير، ١٩٩٣، ص ٢٦ ـ ٢٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٤٧ ـ ٤٨.

(٤) المرجع السابق، ص ٢٧.

(٥) المرجع السابق، ص ٢٨.

(٦) المرجع السابق، ص ٢٩.

(٧) المرجع السابق، ص ٣٩.

(٨) المرجع السابق، ص ٤٠.

(٩) المرجع السابق.

(١٠) المرجع السابق، ص ٤٠ ـ ٤١.

(١١) المرجع السابق.

(١٢) المرجع السابق.

(١٣) المرجع السابق.

(١٤) المرجع السابق.

(١٥) المرجع السابق، ص ٤٩.

(١٦) المرجع السابق.

(١٧) المرجع السابق، ص ٢٧٨.

(١٨) المرجع السابق، ص ٢١٣.

(١٩) المرجع السابق، ص ٢١٣ ـ ٢١٤.

(٢٠) المرجع السابق، ص ٤٧.

(٢١) هيجل، محاضرات عن فلسفة تاريخ العالم، الأعمال الكاملة، طبعة ى. هوفمايستر، الجزء الأول، هامبرج، دار نشر فيليكس مينير، ١٩٥٥، ص ١٧٨.

(٢٢) المرجع السابق.

(٢٣) المرجع السابق، ص ١٧٨ ـ ١٧٩.

(٢٤) المرجع السابق، ص ١٧٩.

(٢٥) المرجع السابق.

(٢٦) المرجع السابق، ص ١٨٠.

(٢٧) المرجع السابق، ص ١٨٠ ـ ١٨١.

(٢٨) المرجع السابق.

(٢٩) هيجل، ظواهريات الروح، الأعمال الكاملة، الجزء ٩، هامبرج، دار نشر فيليكس، ١٩٨٨، ص ٤٣.

(٣٠) المرجع السابق.

(٣١) المرجع السابق، ص ٤٣ ـ ٤٤.

(٣٢) المرجع السابق، ص ٣٨.

(٣٣) المرجع السابق، ص ٩٧.

(٣٤) المرجع السابق.

(٣٥) المرجع السابق، ص ٣٨.

(٣٦) المرجع السابق.

(٣٧) المرجع السابق، ص ٥٢.

(٣٨) هيجل، محاضرات عن تاريخ الفلسفة، مرجع سبق ذكره، ص ٥.

(٣٩) المرجع السابق، ص ٨.

(٤٠) المرجع السابق، ص ٣٥.

(٤١) المرجع السابق.

(٤٢) المرجع السابق.

(٤٣) المرجع السابق، ص ٣٦.

(٤٤) المرجع السابق، ص ٣٧.

(٤٥) هيجل، ظاهريات الروح، مرجع سبق ذكره، ص ٢١.

(٤٦) المرجع السابق، ص ١٤٧.

(٤٧) المرجع السابق، ص ٦٢.

(٤٨) هيجل، علم المنطق، الأعمال الكاملة، الجزء ٢٦ فرانكفورت سورمين، دار نشر زور كامب، ١٩٦٩، ص ٢٩٤.

(٤٩) المرجع السابق، ص ٢٨٨.

(٥٠) المرجع السابق، ص ٢٨٨ ـ ٢٨٩.

(٥١) المرجع السابق، ص ٢٨٩.

(٥٢) المرجع السابق.

(٥٣) المرجع السابق، ص ٢٩٤.

(٥٤) المرجع السابق، ص ٢٩٢.

(٥٥) المرجع السابق.

(٥٦) المرجع السابق.

(٥٧) المرجع السابق، ص ٢٩١.

(٥٨) المرجع السابق.

(٥٩) المرجع السابق، ص ٢٩٢.

(٦٠) المرجع السابق.

(٦١) المرجع السابق، ص ٢٩٤.

(٦٢) المرجع السابق، ص ٤٦٨.

الفصل الثالث

سياسة المعرفة المطلقة :
اللحظة الأولى: مصير العقل السياسى

شهد النصف الأول من القرن العشرين عنفاً تاريخياً دفع البعض إلى المقاومة بمنطق الفلسفة ودفع البعض الآخر إلى الاستسلام. ويثير الفصل الثالث من الباب الثانى سؤال قدر الفلسفة الهيجلية السياسى بمعنى أنه الفصل الذى يثير سؤال ما حدث فى مستقبلها أو ماضيها القريب.

يدل لفظ التاريخ تبعاً للرؤية الشائعة على سرد الأحداث العريضة. التاريخ هو تاريخ العصور والشعوب. والأفراد[1]. أما لفظ الفلسفة فيدل على الأفكار أو التصورات لا على أفعال أو أحداث خارجية أو انفعالات تنبع من محض المصادفة[2]. ومن هنا ـ ولا زلنا فى الرؤية الشائعة ـ تتعارض الفلسفة والتاريخ. فكيف نبنى تصوراً فلسفياً لتاريخ الفلسفة؟

إن مهمة تاريخ الفلسفة «استعراض الفلسفة باعتبارها الرأس العليا-HOCH) (STESPITE فى جسم أخلاق (CHARAKTER) الشعب العامة. فالفلسفة ترتبط بأخلاق الشعب ارتباطاً وثيقاً والشكل المحدد للفلسفة فى عصر ما ليس هو نفسه سوى جانب واحد، لحظة من لحظات هذه الأخلاق[3]:

Sie steht im innigsten Zusammenhang mit ihm, und die bestimmte Gestalt der philosophie, die einer Zeit angehort, ist selbst nur eine Seitem ein Moment desselben, Ein Charakter. Es ist um dieser innigen Beruhrung willen naher zu beterachten, teils welches Verhaltnis (sie) zu ihrengeschtlichen Umgebungen hat, teils aber vornehmlich, was ihr

eihentumlich ist, worauf also mit Abscheidung des mit ihr noch so nah Verwandten das Augenmerk allein zu richten ist.

وروح الشعب نفسها هى التى تبلور وتمد المبدأ نفسه إلى الثراء المتعدد للفلسفة والسياسة والعادات والتقاليد والمجتمع والحياة الدينية والعلوم والفنون. فقط تتسم الفلسفة بسمة خاصة هى أنها الزهرة الجليلة فى شجرة روح الشعب:

Man Kann sagen, ein Volk aus konketen leben ubergaupt heraus - eine Trennung, Unters - chied der entstandennahert sich seinem Untergang Gleichgultigkeit an seiner lebendigen Existenz, oder unbefriedigt in dersel ben, gegen sie in die Raume des Gebanken fluch ten.(5)

هذا بالإضافة إلى أن هيجل نفسه مُنَظِّر. وهو ليس سياسياً ولم يرد أن يكون سياسياً أو رجلاً من رجال السياسة. وإنما أراد أن يدرك السياسة فى كليتها ومعناها واتجاهها دون الخوض فى قضايا التكتيك والتحقيق السياسى لمقتضيات العقل أو نعيها. وهدفه لم يكن قط التحرير المباشر أو الآنى لحياة الإنسان الألمانى وغير الألمانى بطريقة أو بأخرى وإنما كان هدفه التحرير المتوسط أو المؤسس على مبدأ المعرفة. بعبارة أخرى، أراد أن يجيب على سؤال ما السياسة تبعا لمحتوى السياسة الحقيقية. وهذا ليس ملمحا خاصاً بهيجل وإنما هو ملمح يشمل جميع الفلسفة باستثناء ماركس وغيره من الفلاسفة المناضلين الكبار. لا يقف هيجل موقفا مباشرا فى القضايا السياسية لأن هدفه هو امتلاك السياسة بالفكر. ولا يقف هيجل موقفاً آنيا فى المجادلات اليومية. وكتابه الخطوط الأساسية لفلسفة الحق استلهمه المحافظون والثوريون على السواء. لأن فلسفته السياسية ليست رأيا وإنما نظرية سياسية أو علم الدولة حسبما يبين من العنوان الثانوى للكتاب عن فلسفة الحق.

من جانب آخر المقارنة بين هيجل وماركس تفرض نفسها بطبيعة الحال هى الجديرة باستخلاص أهمية السير السياسى للعقل الهيجلى. حقا بدأت سياسة

العقل تبين عند ماركس وخاصةً فى الأطروحة الأخيرة التى كتبها عن لودفيج فويرباخ عام ١٨٤٥ والمعروفة وهى تقول: «فسر الفلاسفة العالم. أما الآن فيجب تغييره». ولم يتردد ماركس أو إنجلز فى أن يكتب فى الأيديولوجيا الألمانية (١٨٤٥ ـ ١٨٤٦) إن الفلسفة فى علاقتها بالعالم كعلاقة العادة السرية بالحب الجنسى». وهكذا انصهرت الفلسفة والمثالية وبانت ضرورة استكمالها بالعمل السياسى.

ومن هنا فالبحث فى ميدان السير السياسى للعقل يثير بالضرورة مشكلة ما يمكن أن يكون عليه محتوى المعرفة المطلقة عند هيجل بوصفها السياسة فى ميدان المعرفة أو بوصفها سياسة فى نهاية التحليل؟

وليس المقصود نصر هيجل على ماركس. وإنما آراء البعض من حنا آرند وكارل بوبر إلى ريمون آرون شموليات القرن العشرين. وبالعكس فسر التراث التأويلى الهيجلى الذى أسسه جورج لوكاتش وهربرت ماركيوز وإنست لوخ وتيررور آدورنو وكارل لوُيت، أقول إن تراثا آخر فسر هيجل فى اتجاه سياسة الفلسفة. وذلك بالرغم مما قام به لويس ألتوسير فى أعقاب الحرب العالمية الثانية من قطع الصلة نهائيا بين هيجل وماركس.

نريد فى هذه اللحظة من تحليلنا أن نصوغ صياغة تامة مع بيان كل أبعاد خط السير السياسى للفلسفة عند هيجل. لأنه بالرغم مما قيل عن مثالية هيجل فإنه يظل أحد رموز الفكر السياسى الواقعى فى العصر الحديث.

وقد قدم فريدريش ماينيكوه فى كتابه عقل الدولة هيجل تقديما جعل من الفيلسوف الامتداد المنطقى لميكيا فيللى والامتداد المتفوق على واقعيته السياسية. وهكذا فمنذ القرن السادس عشر برز تياران، الأول واقعى، والآخر أخلاقى. وظلا يتصارعان فى الفكر السياسى الحديث. ومنذ القرن السادس عشر شبح الأخلاق هو الذى ظل يرعب الفلاسفة. فإذا كان سهلاً أن نفهم الواقعية فإنه من الصعب أن نقاوم الميل الأخلاقى أو الإغراء الأخلاقى. ولا شك أن الفلاسفة يتخيلون أنهم يحققون عملاً جليلاً وأنهم يصلون إلى أعلى الرؤى

حينما يمتدحون «الطبيعة الثانية» أو الميلاد الثانى والحر والآخير للإنسان. وهو الميلاد الوهمى. لكنه الميلاد الذى يساعدهم على نقد الطبيعة الأولى أو الميلاد الأول القائم بالفعل. والفلاسفة متهمون بأنهم ينقدون ولا يتصورون البشر كما هم وإنما كما يجب أن يكونوا. كذلك يستدلون على العمل الفعلى ويحكمون حكما خارجيا على العمل التاريخى. أما فيما يخص النظرية السياسية فهى توحى بالوهم وتشير إلى بلاد أو عصور ذهبية غير موجودة بالفعل فى الزمان أو المكان. وبالتالى فالسياسة الواقعية - من هذا المنظور تختلف اختلافاً كبيراً عن النظرية.

لكن المنظرين أو الفلاسفة ورثة مكيا ڤيللى كما هو شأن هيجل يميلون نحو نقد الرؤية الأخلاقية للسياسة. لأنها رؤية مستقلة عن علاقات القوى الفعلية. وقد دافع هيجلِ عن ميكيا ڤيللى فى صراعه مع الأخلاقيين. لأن النهاية (ZWECK) قد تقدس (HEILIGEN) الوسائل (MITTEL) أحياناً. احيانا يعنى تبعاً للحالة (ZUSTAND) التاريخية[٦] أو حينما تكون الوحدة السياسية إما فى خطر أو فى حاجة ماسة لأن تؤسس. وبالتالى لا يوجد نموذج فلسفى قابل للتطبيق فى كل الحالات أو الأحوال. ففى هذه الحال (حال كل الحالات) يعنى النموذج أنه لا يختص بأىّ حال أو أنه لا يتبع أية حالة تاريخية معينة.

الا أن عمل ميكياڤيلى كان يتبع حالة تاريخية بعينها حالة عصر النهضة فى إيطاليا وفلورنسا. كان عمل ميكياڤيللى مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالنهضة الأوروبية الحديثة التى بدأت فى نهاية القرن الخامس عشر وازدهرت فى أثناء الربع الأول من القرن السادس عشر وكانت تهدف إلى إعادة بناء النظام الفكرى الذى كان سائدا فى العصور الوسطى. وقد أعاد البعض بناء النظام على أساس العصور القديمة الكلاسيكية. واقصد «بالبعض» الإنسانيين الذين درسوا القديم دراسة مباشرة وليس من خلال الوسيط المسيحى الذى كان يستند إلى السلطة المزدوجة للباب (الروح) والإمبراطور (الزمن). وتوطدت الدول الملكية الموجودة الكبرى كفرنسا وإنجلترا وأسبانيا. أما إيطاليا فقد كانت مخنوقة بعدد كبير من الإمارات ضيقة السعة «ففيما عدا أربعة محاور ثابتة، هى روما، والبندقية، وميلانو، وفلورنسا، كانت هناك جملة من الدول تكبر، وتتكاثر، وتتعفن، وتقوم، وتضمحل،

وتقـوم من جديد» فى أغلب الأحيـان بمسـاعـدة الأجانب الفـرنسـيين والأسـبـان الذين كانوا قد اجتاحوا إيطاليا»[٧]. وكانت فلورنسا ممزقة بين نزعات الأحزاب «حتى استولت أسرة مديتشى، وهى أسرة من أصحاب المصارف الأغنياء، على السلطة بدءاً من ١٤٣٤ مع كوسمه. وأتم لوران تدبير الحريات العامة القديمة العزيزة على قلوب الفلورنسيين»[٨]. وشاهد ميكيا ڤيللى وهو فى التاسعة من عمره «جثتى سلفياتى رئيس أساقفة بيزا وفرنسوا بازى تتأرجحان من نوافذ قصر السيد، فى حين كان الأرنو يحمل جثة جاكوبو بازى»[٩]. وبعد ما أعيدت الجـمـهـورية فى فلورنسا بقت لمدة ثلاث سنوات فى أيدى الراهب الدومنكانى العنيف جيروم سافونارولا.

فأراد ميكياڤيللى أن يعيد تنظيم إيطاليا من جديد. وذلك بالقوة التى كانت قد أصبحت ضرورية. وقد تعارض ذلك مع الأخلاق (MORAL) وربما مازال. لكن القوة فى عصر ميكيا ڤيللى كانت عقوبة عادلة (GERECHT STRAFE)[١٠]. وقد نصدر حكما أخلاقيا على ما قام به الدوق فالنتينوما ما فعل الأمير ونقول إنهما سلكا مسلكا «فاسداً». لكن عملهما باق. لأن الوحدة بالمعنى الذى أشار إليه ميكيا ڤيللى قائم حتى اليوم. وهناك من الأمراء من عارض ميكيا ڤيللى معارضة أخلاقية (NORALISCHE)[١١]. بل هناك من بسطاء القراء من يقرأون أعمال المفكر الإيطالى قراءة أخلاقية دفعة واحدة (ZUGLEICH NORALISCH)[١٢].

ويستخدم هيجل فى سياق تقديم فكر ميكيا ڤيللى مصطلح MORALIAT وليس مصطلح STTLICHKEIT. والمقصود هو أن النظر الشائع إلى مفكر فلورنسا يتسم بال AORALITAT لا بال STTLICHKETT، أى أن الرأى الشائع فى مفكر فلورنسا يقيسه بمقياس خاص، بمقياس متفرد هو المقياس الذى يتبعه كل امرئ فى حياته، مما يعزل السياسة عن الواقعية والموضوعية على السواء. هناك إذن فرق بين الأخلاق والسياسة ويلاحظ هيجل أن خير الدولة يحمل معنى الذى تحمله السعادة الذاتية للفرد الخاص[١٣]. وإذا كان هيجل لا ينظر إلى السياسة نظرة تاريخية.

* * *

(أ) المعرفة بلاسياسة

١ـ التأويل الهادئ لهيجل

بأىّ معنى نستطيع أن نقول إن عند هيجل سيراً سياسياً للتصور؟ نفقد ثم النظر لفترة طويلة من الزمن إلى عمل هيجل من زاوية أنه عمل لا يحمل معنى عملى وإنما يحمل معنى ساكن وبالتالى فقد قيل إن الفلسفة السياسية عند هيجل هى فلسفة الراحة النظرية للسياسة. وقيل أيضا عنها إنها زهد سياسى يقيم الكمال السياسى على حالة تصلة من السكون والتوحيد مع الإله الأرض (الدولة). اخيرا قيل إن هيجل لا يعبأ بالأفعال بل إنه لا يعبأ بتحرره هو قبل غيره.

صحيح أن خطاب هيجل ليس خطاباً يوتوبياً جاء ليرفض التاريخ الحديث باسم ممكنات تاريخية واجتماعية بديلة. بعبارة أخرى لم يتجاوز هيجل حدود الثورة الفرنسية. واعتبرها قمة الإنجاز الإنسانى. وبالتالى لم ينعزل فكره لا فى بنيته أو فى تطوره (تكوينه) عن فعل التاريخى.

وفى المقطع الذى نستشهد به دوما لكننا لا ننهى دوما الفهم الدقيق ـ وهو المقطع الذى أورده هيجل فى مقدمة الخطوط الأساسية لفلسفة الحق (١٨٢١) ـ تبدو الفلسفة قادمة من آخر السير السياسى. فقد كتب هيجل يقول: «ولكى نقول كلمة أيضا عن ادعاء تعليم الكيفية التى ينبغى أن يكون العالم عليها، نلاحظ على كل حال، أن الفلسفة تأتى دائما متأخرة. إنها من حيث هى فكر العالم، تبدو فقط، حينما يكون الواقع قد أكمل وأنهى حماية تكونه. فما يعلمنا

المفهوم اياه، يبديه لنا التاريخ بالضرورى ذاتها: ففى نضج الموجودات، يبدو المثال الأعلى مقابل الواقع. إنه بعد أن يدرك العالم ذاته، فى جوهره، يعود إلى بنائه فى صورة مملكة من الأفكار. وحينما ترسم الفلسفة الحياة قد أكمل شيخوخته»[14].

لكن التأويل التقليدى لطبيعة الصلة التى تربط الفلسفة بالسياسة عند هيجل تقوم على اتهام النظرية الهيجلية «بالسكون» حسبما عبر. هيم. ويعتبر التراث النقدى للفلسفة السكونية عند هيجل المؤسس على كتاب محاضرات هيجل وعصره (١٨٥٧) لرودولف هيم، يعتبر هذا النص وغيره من النصوص - الصياغة المطلقة للسكون السياسى. وقد كان لنقد رودلف بعد قوى من رسم الخريطة الفكرية الهيجلية الحديثة والمعاصرة. وبقت فلسفة هيجل لفترة طويلة من الوقت محصورة فى أفق هذا التفسير السكونى والذى يقول بأن هيجل هادئ ورجعى وامبريالى جعل من الموضوع القائم فى الواقع موضوعاً للتأمل لا موضوعا للعمل الفعلى. ولا نستطيع أن نتحدث عن الفلسفة السياسية لهيجل دون أن نشير إلى هذا التفسير السائد الذى يجعل منه فيلسوفاً محافظاً على الوضع القائم.

كذلك رأى ر. هيم فى التوحيد الحديث الذى قام به هيجل بين النظرية والسياسة أن الثورة الفرنسية أعلنت الحرب وقضت بالفعل على اللاهوت والميتافيزيقا. وسقطت نجوم الإيمان على الأرض[15] حسب تعبيره. فأزاح تقدم العالم والتاريخ الحى الفلسفة النظرية[16]. وهكذا فقدت تصورات هيجل محتواها الوضعى وحقيقتها الفعلية والمعنى الراهن أو الحالى. باختصار جاءت فلسفة فى وقت متأخر بالنسبة للحدث السياسى الأكبر فى العصور الحديثة. وقد استمر هذا النقد لهيجل الرومانسى فى السياسة بعد ر. هيم. وكتب ف. ج شتال يقول إن النظام الجدلى عند هيجل قاد إلى نفى «الواقع الحقيقى[16]. خرجت الفلسفة - عند هيجل من وجهة نظر شتال - من الواقع وأقامت مكانه «عالم الأحلام» . إذن اتصلت الفلسفة عند هيجل من وجهة نظر شتال - بالواقع اتصالاً سرياً خفيًا غامضاً[17] لا يمت بصلة إلى الحالة التاريخية[18] والمبادئ التى تتحكم فيها.

ليس فقط هيجل يعتقدالواقعية بل يعتقد أيضا بالعقلانية. فإذا كان مفكرًا سياسياً حمل اهتماما قويا بالواقع حسبما قال شبنجلر وجيزا فهو أيضا مفكر سياسى صاغ نظرية ضعيفة حسبما قال تسيللر كذلك شعر. ك هـ. إلنينج بالحاجة إلى اعتبار التماثل التام الذى أقامه هيجل بين الواقع والعقل فكرة غامضة، خفية، سرية، مشكوك فيها، وقد شعر إلتينج بهذه الحاجة لأنه ينتمى إلى التراث الليبرالى المحدود بحدود الحرية الفردية الضعيفة. إذن هل هيجل واقعى أم أنه نظرى مثالى؟

٢ ـ الميل النظرى عند الألمان

«إن ضياع استقلال أمة من الأمم يؤدى إلى عجزها عن التدخل فى مجرى الزمان، وعن تحديد الأحداث فيه على هواها. وطالما لم تخرج من هذا الوضع، فلن تكون هى المتصرفة بزمانها وبنفسها، بل تكون الدولة الأجنبية سيدة مصائرها. ولن يكون لها منذ تلك اللحظة تاريخ شخصى حقيقى».

فشته لابد من الإشارة أولاً إلى أن هيجل يقول بأن الألمان على خلاف شعوب العالم الأوروبى الأخرى عموماً والشعب الفرنسى خصوصاً . يعيشون المستقبل فى فكرهم وفى فلسفتهم بالمعنى الحصرى والضيق لكلمة فلسفة. وذلك دون أن يولوا نظرهم شطر الأمر الواقع بالفعل. والفلسفة الألمانية هى الامتداد المثالى للعجز الفعلى الذى ميز التاريخ الحديث لألمانيا. فقد كان انتصار وتأسيس الإمارات الألمانية الصغيرة تعزيزاً للتجزؤ الإقطاعى للأمة الألمانية منذ بداية النهضة الأوروبية الحديثة. أما الفرنسيون فقد انتقلوا من النظرية إلى العمل فى أثناء الثورة الفرنسية المعروفة والتى قام بها الشعب الفرنسى عام ١٧٨٩. بقى الألمان إذن فى حدود التجريد النظرى. بقى الألمان فى حدود التعارض الشكلى بين العالم والروح، والواقع والداخل، الملموس والهدوء العقلى.

والسبب الأول فى ذلك هو البنية الدينية الألمانية. وقد كتب هيجل يقول إن المبدأ الذى يحكم الديانة المسيحية فى البروتستانتينية هو المبدأ الداخلى أو

الباطنى[١٩]. وظلت الكنيسة البروتستانتينية تبحث عن العمل الداخلى للإرادة ودوافعها[٢٠]. والفكر لا ينتج سوى العام. صحيح أن الأنا حاضرة بداخل نفسها:

Denn nach ihr ist die einfache Einheit des SelbstbewuBtseins, Ich die undurchbrechbare, schlechthin un Freibeit und die Quelle aller allgemeinen, abhangig d.i. Denkbestimmungen - die thoretische Vernunft, Be mun - und ebenso das hochste aller praktischen gen - die praktische Vernunft, als freir und reiner Wille;[22]

وصحيح أيضا أن الأمم الجرمانية هى الأمم التى صاغت وأخرجت الروح (GEIST). لكن الأمم اللاتينية هى الأمم التى استخلصت المعنى العلمى للوعى الديكارتى. ففلسفة الثورة الفرنسية لم تبدأ فى القرن الثامن عشر وإنما بدأت وانطلقت من رينيه ديكارت الذى نظم الطبيعة بواسطة قوانين كبرى وبسيطة فى آن واحد. أما الأمم اللاتينية فقد قسمت الذات إلى شطرين، شطر يفكر وشطر هو محتوى الفكر أو موضوعه. وهكذا نشأ أيضا العلم التجريبى. ويبقى أن لوثر كان أقام على نحو نهائى أن القدر الأزلى للإنسان شىء يجب أن يجرى بداخل الإنسان[٢٣].

وسبب باطنية الألمانية أيضا فلسفى. فالإضافة الفلسفية الكبرى التى قدمها الألمان إلى التاريخ الفلسفى الحديث هى فلسفة المثالية الألمانية كما مثلها فشته وهيجل وشيلنج خير تمثيل والمثاليون هم الفلاسفة الذين يقولون بأن وجود الأجسام يتمتع بوجود مثالى وحسب.

والسبب الثالث سياسى. فقد ظلت النظرية عند الألمان هادئة لأن التغيير السياسى الحديث كان محصلة عمل الإصلاح الدينى:

Wâhrend ubrige Weilt hinaus nach Ostindein, Amerika - aus ist, Reichtumer gewinnen, eine weltliche Herrschaft zusammenzubingen, deren Land die Eede rings “zu umlaufen und wo die sonne nicht un tergehen soll-, ist es ein einfacher Monch,”[24]

وكان الوفاق الذى أقامه الإصلاح محصلة عملية هى نفسها باطنية:

Hiermit ist die absolute Innigkeit der Seele, die der Religion selbst anghort, und Freiheit in der Kirche gewonnen. Die Subjektivität mancht sich nun den objektiven "die In halt, d.h. die Lehre der Kirche zu eigen"(25)

راهب وليس سياسيًا هو الذى قاد الإصلاح الألمانى الحديث. وكان هدف الإصلاح رفع الشعب الألمانى إلى مستوى «مثالى مطلق»، إلى مستوى القلب:

Während die ubrige Welt hinaus nach Ostindien, Amerika - aus "ichtumer ist, Reichtumer gewinnen, eine weltliche Herrschaft zusammenzubingen, deren Land die Eede ringe "zu umlaufen und wo die Sonne nich untergehen soll - ist es einfacher Monch," (26)

لم يكن الإصلاح كما يبين إذن سياسيًا وإنما كان روحيًا وذاتيًا (الاعتقاد الدينى). لم يعد محتوى الحقيقة - مع الإصلاح - ملكية خاصة لفئة معينة(٢٧). وأصبح القلب هو المقياس:

Der Widerstreit Luthers aber, der zuerst nur beschränkte Punkte betraf, dehnte sic auf die Dogmen aus, betraf nicht Individuen, sammenhängende Insondern zu dald das Klosterleden, die weltliche Herrschaft der Bischofe usw;"(28)

كان التغيير داخليا ولم يكن خارجياً. لكن تبعاً لمنطق التفكير الهيجلى الداخلى نفسه يتخارج ولا يمكث ثابتًا فى باطنيته. فقد تم الاستيلاء على المحتوى الموضوعى الذى هو عقيدة الكنيسة. وبالتالى فقد كان التغيير سياسيًا دون أن نقصد أنه كان فى أصله سياسيا. فى بداية الإصلاح لو لم يكن الهدف سوى التغيير الباطنى للوعى والضمير والشعور. لكن تدريجياً تحولت معارضة لوثر من معارضة بعض النقاط المحدودة إلى مؤسسات السلطة الزمنية ومؤسسات الكنيسة(٢٩). وتحول الإنجيل إلى كتاب الشعب(٣٠).

لكن العالم لم يكن ناضجاً بالقدر الكافى للتغيير السياسى نتيجة لإصلاح الكنيسة(٣١). فى زمن الإصلاح وحرب الفلاحين برز اتجاه توماسى صوتى

لاهوتى ثورة الفلاحين الذين انتفضوا بكثافة للتخلص من الاستعباد الذى كانوا يعانون منه(٣٢).

فكانت حرب الفلاحين الألمان عام ١٥٢٥ حرباً مصيرية فى تاريخ ألمانيا الحديث خلقت كارثة قومية بقيت عواقبها ظاهرة لعدة قرون بينما دفعت الانتفاضات الفلاحية فى فرنسا وإنجلترا إلى الأمام. وتمثلت الكارثة القومية فى التجزؤ الإقطاعى للأمة الألمانية ثم فى تقديم الأمة الألمانية لمدة طويلة من الزمان هدفاً سلبيا للسياسة الخارجية الأوروبية وساحة لمعارك الحروب الأوروبية.

وبالتالى فإن الشخصية الألمانية الحديثة شخصية كلية وداخلية لكن هذه الكلية الداخلية ناقصة. وعجز الإنسان الألمانى لفترة طويلة من الوقت عن تجاوز داخليته أو إظهار مضمونها أو تطويرها. صحيح أن النفس الالمانية نفس جوهرية وتشتمل على كلية. لكنها نفس منطوية على ذاتها إلى حد لا يبين من أية علامات خارجية. وغياب تفتحها أو توكدها العينى على نفسها ملمح من ملامح النزعة الشكلية. ومثل هذه النفس الألمانية كالحجر الكريم الذى تشير بعض النقاط البراقة فقط عن وجوده ولكنها تشير بسرعة لمنع البرق. ومثل هذا الإنطواء على الذات لا قيمة له ولا أهمية له إلا لدى من أنعم الله عليه بحياة داخلية ثرية ولدى من لا يكشف عن ثراء نفسه وعمقها إلا فى أضيق حدود الصمت إن جاز التعبير. ومثل هذه الأنفس تتمتع بحساسية عميقة باللحظة الجوهرية التى تحملها الظروف المحيطة. وذلك دون أن تترك تفكيرها يتيه فى الاهتمامات الخاصة والأهداف المتناهية وخلجات القلب العادية ومشاعر الحب والكره. وتعبر الأغانى الشعبية الألمانية عن هذه الداخلية التى تعجز عن أن تفصح عن نفسها وعن غناها وعمقها إلا فى حدود ضيقة.

إن نفس الألمانى هى نفس هاملت الشكسبيرى. نفس نبيلة وكريمة. لا تتألف داخليته من ضعف وإنما من غياب الإرادة الفعالة. وبسبب هذا الغياب يلزم سكون النفس النبيلة التى تنطوى على ذاتها وتعجز عن استعراض ذاتها فى الواقع الصعب وعن التصدى للظروف الخارجية.

وإذا أردنا الإيجاز قلنا إن سمات العقلية الألمانية هى غياب الشجاعة الإجتماعية والخوف من اتخاذ القرارات المستقلة المسؤولة والقوة الوحشية مع البسطاء والخنوع والبيزنطية. وإنه العجز السياسى المعروف للبورجوازية الألمانية. فلم يؤثر إصلاح لوثر إلا التأثير الضئيل فى الواقع والفكر(٣٣).

٣ - الحد الفرنسى

اعتبرنا فيما سبق أولا التأويل السكونى لهيجل وثانيا، الميل النظرى عند الألمان. يبقى أن نعتبر هنا الطريقة التى اتبعتها الذاتية الرومانسية للإصلاح الدينى الألمانى فى النزول إلى النفى الثورى الفرنسى فى عام ١٧٨٩.

ويلاحظ هيجل أنه لا يمكن أن لا نرى قدرة الفهم عند الفرنسيين فى أعمالهم السياسية. ففى قلب العاصفة الثورية بان فهمهم فى التصميم على النجاح فى إنشاء نظام اجتماعى جديد يحل التحالف القومى بين أنصار النظام الاجتماعى القديم العديدين(٣٤). وهكذا استطاع الفرنسيون أن يحولوا جدل العقل إلى جدل تاريخى. استطاعوا أن يوجدوا كل اللحظات السياسية القديمة احادية الجانب فى الحياة السياسية الجديدة. هيجل يبررر الثورة الفرنسية ولا يكتفى أبدًا بتسجيل الأمر الواقع(٣٥).

فإذا كان فيشته كما يقول برتران دو چوفنيل أباً روحياً للثورة الألمانية وابناً شرعيا للثورة الفرنسية فإن هيجل أيضا كان الابن الشرعى للثورة الفرنسية والأب الشرعى للثورة الألمانية القادمة.

وقد مثلت الثورة الفرنسية فى نظر هيجل التحول السياسى للباطنية الألمانية أو تخارج المثالية الألمانية والعقلانية اليونانية وفلسفة التنوير والديانة المسيحية بمعنى لوثر. ونظرية هيجل إذن هى أن الذات غير المتناهية بمعنى الروح الحقيقية موجودة وجوداً خارجياً وواقعياً للمرة الأولى فى الأزمنة الحديثة بفعل عام ١٧٨٩ أى فى الوفاق مع العمل التاريخى. وبعد اكتساب التخارج السياسى يزول الجحود النظرى. فالمقصود أساساً هو تحقيق اليقين الذاتى بالخلود والحقيقة القائمة فى ذاتها ولذاتها (حقيقة الله). وفيما يتصل بهذا اليقين

عرفت النظرية الهيجلية أن ثورة ١٧٨٩ تحققها بمعنى اليقين الذى لا ينتمى إلى الفرد بوصفه فرداً فردانيا وإنما ينتمى إلى الفرد بوصفه فرداً كلياً تاريخياً.

فقد أصبح السيد المسيح شخصية تاريخية. وكل منا فى التاريخ عليه أن يحقق عمل الوفاق. ومنذ تجسد الإله المسيحى أصبح على الروح الذاتية فصاعداً أن تستقبل ضمن الشرط السياسى الخارجى روح الحقيقة وأن تقيمها فى هذا الشرط الخارجى. وهكذا تحققت حرية الفرد. وأدخل الفعل الثورى الحرية فى العالم أو اليقين الذاتى فى الحقيقة الموضوعية. وهذا هو محتوى الثورة الفرنسية الجوهرى.

صحيح أن الألمان قد أشاروا على السلطة الزمنية. وقاموا بإصلاح علمانى. لكن الإصلاح العلمانى لم يصل إلى مداه السياسى. وبالتالى لم يجتمع المثال والواقع[٣٦].

باختصار لم يضع الإصلاح من المثال أساساً للواقع. لم يضع الأمة الألمانية الخالصة على قدميها. ولا يستطيع الالمانى أن ينفى أن الفرنسيين والإيطاليين والأسبان يتمتعون بخاصية أكثر تحديدا[٣٧]. بعبارة أخرى، لا يستطيع الألمانى أن ينفى أن الفرنسيين والإيطاليين والأسبان يتمتعون بخاصية تقسيم الهوية الداخلية وتوضيحها وتبيينها، وبعبارة أعم اللاتينيون هم مفكرو اختلاف الهوية والاختلاف، والارتباط بالخارج وبالتالى فهم مفكرون لا يلتفتون أبدا إلى كلية الروح أو هوية الاختلاف والهوية أو توسط الروح الألمانية نفسها فى نفسها. وفى عمق أعماق الشعوب اللاتينية يوجد الإنسان خارج نفسه. فخط السير الباطنى هو الموضع الألمانى حيث لا يدرك الشعور اللاتينى العمق النظرى لأن هدفه هو تحديد التاريخ[٣٨].

وهكذا أقام الوفاق بين الله والتاريخ أولاً على أرض تجريدية كانت أرض الإصلاح الدينى الألمانى ثم تطور فيما بعد إلى نظام سياسى (الثورة الفرنسية). كان المفروض أن يقوم الوفاق أول ما يقوم فى الذات بوصفها ذاتاً وفى شعورها الواعى. كانت الذات مجبرة على أن تتأكد من أن الروح تقيم فى ذاتها أو من أنها

وصلت إلى نفسها. أما مع حدث ١٧٨٩ فقد وصلت الذات إلى الحقيقة من طريق الثورة السياسية. أصبحت الذات كما كان يعى به الإصلاح وعيا نظرياً: الوعى بالذات (وعى الذات بالذات).

وهكذا حطم تاريخ العالم فى ١٧٨٩ امتيازات الملك وبلاطه. فقد كان المجتمع الأوروبى فى جوهره ارستقراطياً مبنياً على امتياز المولد. كما كان يتميز المجتمع الأوروبى بأنه احتفظ بالقانون الوسيطى الذى كان يفصل بين لحظات ثلاث أو طبقات ثلاث: طبقة رجال الدين وطبقة النبلاء والطبقة الثالثة. لكن السيادة كانت الملكية الخاصة(٣٨) لأسرة الملك(٣٩).

كانت الملكية تعارض إذن الحرية. وكان هذا التعارض المقدمة الأولى لقيام الثورة. وفى ألمانيا أضاف هذا التعارض مزيداً من اختلال التوازن السياسى من طريق التفكيك المطلق للإمارات المستقلة. أما فى فرنسا فقد كانت فرنسا على وعى بتفوقها الفكرى على بلدان أوروبا كافة(٤٠). لذلك كان التنوير فرنسيا قبل أن يتحول إلى ألمانيا.

* * *

(ب) المعرفة السياسية

٤ ـ دفاع عن العقل

(أ) ضد السكونية

يدعو هيجل دعوة مغايرة للسكونية السياسية: ويدعو الروح إلى أن لا تنقطع عن مسيرتها. كما يدعوها إلى أن لا تغلق باب التاريخ. ويدعو الفلسفة إلى أن تواصل إنتاجها فى عمق الوعى والشعور والضمير. وتدل هذه الدعوة الديناميكية على انغلاق سلسلة معينة من الصور الروحية فى عصر هيجل وعلى انفتاح سلسلة جديدة من صور الروح. فالروح تستخلص من شكلها الطبيعى فلسفات أخرى وتواريخ أخرى وأفعال أخرى وأعمال أخرى. ومن هنا لم ينغلق باب التاريخ(٤١).

وها هنا أيضا يوجه هيجل انتقادا واضحاً للنزعة السكونية السياسية. وذلك فى إطار الانتقاد الأعم الذى يوجهه لسياسة الإعادة ضد الثورية. وحينما كتب هيجل يقول لشيلنج فى نوفمبر من عام ١٨٠٠ إنه كان مشغولا ببناء نظامه الفكرى سأل نفسه سؤال الطريق الذى عليه أن يمشى فيه حتى يعود إلى التدخل فى حياة البشر. فاتبع خط السير الطبيعى لبرنامج بحثه الأصلى. وأحال على هذا النحو إلى الدراسات التى كان قد قام بها حول دستور ألمانيا وشعبها منذ عام ١٧٩٩ والتى كانت قد شغلته طيلة فترة مراسلاته.

فإنها ليست المرة الأولى التى أظهر فيها هيجل اهتمامه بالسياسة. فهو منذ البداية كان قد ضرب مثالاً بطوليا بتيريزيه واقتبس نموذج افلاطون(٤٢) ولم تنفك الثورة الفرنسية ساعية وراء فكره.

كما يجب أن نتذكر أن هيجل فى فترة فرانكفورت كان لا يفكر على الإطلاق وكان لا يعمل على الإطلاق فى معزل تام عن مجرى الأحداث كما كان ذلك الحال فى فترة برن. وهكذا فإن أزمة فكره التى قادت إلى التحول الفلسفى والتقنى العلمى النهائى قد عاصرت انخراط هيجل فى داخل مجموعة من الشباب الراديكاليين الذين كانوا ينتظرون بلا صبر تحقق آمال ثورة ١٧٨٩ فى ألمانيا فى مستقبل قريب. لكنه لم يحدث إلا فى وقت لاحق. وذلك لأسباب ما.

(ب) الاختلاف السياسى:

فالفكرة التى نصوغها عادة عن طبيعة الصلة الإجمالية التى تربط المثالية الفلسفية والواقعية السياسية تتأسيس على الاختلاف المنكر، الخارجى، المنفصل عن الواقع السياسى، بين المثال والواقع، بين المغنى والحياة، بين الكلى والخاص. وهذه الفرة الشائعة، المنكسرة، تختلف عن تصور هيجل للعملية التى تجرى ضمنها الروح لتحقيق هدفها فى التاريخ، فى تاريخ الشعوب.

ومن أجل فهم تصور هيجل لمجموع الصلات التى تربط المثالية الفلسفية والواقعية لابد من التذكير بأن واقع المثال ليس شيئًا غير الماثل. وليس هناك أسمى من المثال. ولا شىء يستطيع المثال كذلك أن يجد الراحة والسلام إلا إذا حقق ماهيته. ولاشك أن هذه العبارات تجريدية وعامة. ولاشك أيضًا أن هناك فاصلاً (منكسرًا) بين المثال والواقع التاريخى لروح الشعوب والأفراد. ومن ناحية السياسة نلاحظ أن الشعوب اهتمت بتخصيص الكلى الفلسفى والصقت إلى تحقيق المعنى. ومن ناحية الفلسفة (ناحية الانكسار) هناك هوة سحيقة تفصل بين التخصيص السياسى وبين التعميم الفلسفى. لكن من ناحية الفلسفة النظرية. الفلسفة التأملية) يتصل المثال الفلسفى بالضرورة بنفسه. وإذا كان الأمر على حال مختلف، أى إذا كان الأمر قائماً على انفصال المثال عن نفسه فإن ذلك يعنى أنه ليس مثالاً أصلاً وأنه متصل أو يتبع الواقع السياسى. إلا أن المثال يهدف أن يصل إلى تحقيق مثاليته. بعبارة أخرى، يبغى المثال جعل الواقع السياسى مطابقاً لنفسه. حقا، نستطيع أن نقول إن المثال الفلسفى يهدف إلى امتلاك الواقع السياسى أو إن المثال الفلسفى يصير إلى ماهيته، أى أن المثال عليه أن يفصل

ويخالف ويموضع سياسياً تصوره. فى الاختلاف السياسى يحقق المثال الفلسفى تطابقه مع نفسه. لأنه حين يطابق الواقع السياسى المثال الفلسفى تقوم حرية المثال الفلسفى. وتبعا لتحديد المثال على هذا لنحو يكف التقدم التاريخى الواقعى عن الدلالة عن أنه تقدم من خارج المثال الفلسفى. كما يجب أن نضيف أو الوعى العام يسلم بأنه لكى يحقق الوعى مثاله عليه أن يمر بمراحل متدرجة.

إذن يجب أن يصل المثال الفلسفى إلى الواقع نفسه من حيث تموضع المعرفة وتغييرها إلى واقع سياسى ضمن إطار إنتاج ذاتى وموضوعى للمثال الفلسفى. هذا هدف تاريخ العالم وفلسفة العالم. والجوهرى فى الأمر هو أن الهدف ينتج عن عملية تاريخية طويلة المدى.

حقا إننا نعرف أن الوعى الفلسفى لا يتوقف عند اليقين الحى الذى لا يعبر سوى عن رأى شخصى أو وجهة نظر فلسفية لا عن معرفة.

فتاريخ العالم يبين العملية الفلسفية والنمو المتدرج الذى يمر به العقل العارف ويحقق حقيقته التى هى الحقيقة نفسها. تاريخ العالم هو تاريخ الفلسفة نفسها. هو معرفة العقل بنفسه وتحقيق العقل لنفسه ولحقيقته. ويجسد الشعوب مبادئ اكتشفها العقل بداخله واجب على أن يضعها فى الواقع السياسى.

إذن يوجد هناك ترابط ضرورى بين الواقع السياسى وبين المثال الفلسفى. وهو الترابط الذى يقيمه العقل الفلسفى نفسه. صحيح أننا أغلب الوقت نشكو من المثل التى لا تتحقق أبداً. فهى مثل بعضها العقل والخيال ولا يستطيعان أن يحققانها فى الواقع. ونشكو أيضا أن مثل الشباب تتحول إلى أوهام حينما تصطدم بالواقع البارد(٤٣).

ومن المؤكد أن العقل هو الذى يضع المثل. ومن المؤكد كذلك أنها بطبيعتها ذاتية. لكنها ليست ذاتية وحسب وإنما هى مثل ذاتية وموضوعية معا ومن ناحية الذاتية نفسها. بعبارة أخرى، يجب أن يقتنع الفرد. لكن يجب أيضا أن يكون الواقع السياسى متطابقاً. والقانون هو الصلة الحميمة بين أخيلة الفرد الذاتية

وين واقعية الحالة السياسية. وقانون التاريخ تاريخ العالم هو تماثل الهوية العقلية (الفكرية والموضوعية) والاختلاف الفردى (الواقعى والذاتى) من الناحية الذاتية. يقول القانون تبعا لهيجل. بالتأثيرات المتعارضة وبالتأثيرات المعاكسة التى تنفى مفعول القانون العام (الصارم والموضوعى) فيصبح القانون ميلاً من ميول الاستقامة الحتمية.

صحيح أن هيجل يقول إن الأفراد ليسوا سوى خدم وأدوات(٤٤) لتاريخ العالم. لكن أهداف التاريخ لا يمكن أن تتحقق بدون تخصيص الكلية الفلسفية. فهو يقول إن المصادفات والخصوصيات قد حصلت على الحق العظيم من التصور نفسه على سلطة ممارسة هذا الحق العظيم(٤٥) فى صناعة التاريخ. لكنها الصناعة التى تظل مشروطة أو مربوطة بالمثال الفلسفى. فالتاريخ سير عقلى والفلسفة بالقدر نفسه واقع تاريخى.

وما نطلق عليه اسم الواقع (WIRKLICHKEIT) يظل موضع نظر عند الفيلسوف. فالفيلسوف يعتبر الواقع بهذا المعنى شيئا ممكن الظهور لكنه شئ ليس فى ذاته أو لذاته واقعًا(٤٦). الواقع ظاهر جوهرى أو الجوهر الذى يظهر فى التاريخ. أما الفلسفة فلا يجب أن تكون كمن يطمئن الإنسان. لأن الدين هو الذى يقوم أو المفروض أنه يقوم بهذا الدور. يطمئن الدين الإنسان من أهوال تناقضات التاريخ. أما الفلسفة فتتصالح مع الزمن وتحول الواقع الذى يبدو غير عادل وترفعه إلى مرتبة العقلانية وتبين أنه مؤسس على الفكرة نفسها فينبع من العقل(٤٧). والخلاصة التى يستخلصها هيجل هى أن ما هو فارغ ليس مثالا وأن المثال الوحيد هو الواقع. فالفكرة تجعل نفسها متروكة فى العالم(٤٨).

ومن ثم فالمثال الفلسفى والواقع السياسى ليسا شيئاً واحداً. لأن المثال الفلسفى هو حقيقة الواقع السياسى من حيث إنه يحتوى على مضمون هو نفسه المضمون المطلق أو الإله أو خط سير الإله فى الكون. وإذا كان المقصود بالواقع السياسى الأمر الجوهرى والحقيقى نفسه فبالتالى الإله هو الواقع الحقيقى. وإذا كان هيجل يقبل بأن نطلق على مذهبه صفة المثالية المطلقة فإن ذلك فقط يعنى أن المثال الفلسفى فى معناه الملموس والموضوعى هو حقيقة الواقع السياسى.

(جـ) ضد النزعة الأخلاقية

نقول إن مذهب هيجل هو مذهب المثالية المطلقة. ولانقول إن مذهبه هو مذهب «مثالية الوعى» . فمذهب مثالية الوعى يعارض بين الواقع والمثال معارضة هى جوهر الرؤية الأخلاقية للعالم. من المؤكد أن فيها وعيا بالذات. ومن المؤكد أيضًا أن الوعى الذاتى بالذات يتحول من الخاص إلى العام ومن العام إلى الخاص.

تمثل الأخلاق لحظة من لحظات نقد القطيعة بين الذات والعالم لكن النقد الأخلاقى لهذه القطيعة لا يستقيم للنهاية لأنه يتضمن أن الفرد يتخيل أنه يمتلك نفسه تماما وأنه عطية نفسه وحسب.

إلا أن ما هو أخلاقى ليس بديهيا على وجه الإطلاق. والوعى وحده لا يضمن وحده سلامة الفعل.

ويضيع الوعى فى اللاعقل والعبث حينما ينسب بداخل ذاته لكى يبحث ما يجب أن يفعله وأن لا يفعله. ولايعارض هيجل الوجود التجريبى والوعى. ولا يجعل من الوعى مبدأ تجربة أو فكرة تكتفى بذاتها. وإنما هيجل يربط الوجود التجريبى بالموضوعية والمحتوى بالخبرة والمجتمع وينفى فى الوقت نفسه الأخلاق كأمر يتمتع فقط بطابع غير مشروط وإلزامى ويحافظ على التوسط بين رأى الإلزام وبعددية المحتوى.

والأخلاقى الحقيقى أو المحافظ لا يمكن أن يتصور هذا النوع من التوسط بين الواقع والمثال. وأما المحافظ الحقيقى فيتخيل دوما مثلاً وهميًا يوجد فيه الفرد خالصًا، لنفسه وفى نفسه.

يختلف إذن النقد الهيجلى للأخلاق عن المحافظة على الأمر الواقع التى تنزع نزوعا فرديًا خالصًا. ويتضمن نقد هيجل أن العقل لا يفرض نفسه من الخارج على الواقع بوسائل أخلاقية مثالية وإنما يطلع العقل الواقع على آخر أفعاله فى العالم والعنيف وشبه الطبيعى. وإذا كان الأمر مختلفًا، أقصد إذا كان العقل لا يتدخل فى صورة لاواعية فى التاريخ فإن ذلك يعنى انغلاق باب التاريخ وضبط العقل لكل العلاقات فى تنظيم كلى حقيقى.

وهكذا فإن فلسفة هيجل تختلف اختلافًا واضحًا عن التمييز بين الهوية الفلسفية والواقع السياسى. فالرؤية الأخلاقية للعالم تبعًا لهذا التمييز تنطوى على فلسفة تماثل التماثل الفلسفى دون الاختلاف التاريخى. والتماثل الأخلاقى، التجريدى أو المجرد من الاختلاف يخلط بين الفلسفة الصينية والمنظومة الإيلية وفلسفة اسبينوزا. وهو الخلط الذى تقوم به الفلسفة الصينية نفسها وفلسفة فيثاغورس والعقيدة المسيحية. فالقاسم المشترك بين هذه الفلسفات جميعا هو استخدام أرقام مجردة وخطوط مجردة.

ومن هنا نشأ الشك فى التاريخ. وتم التساؤل حول ما إذا كان تقدم التاريخ والحضارة قد حسن البشر ودفعهم إلى مزيد من الأخلاق أم لا [٤٩].

وهنا يجب أن تميز بين نوعين من الأخلاق، الأخلاق بمعنى MORALITAT والأخلاق بمعنى SITTLICHKEIT . وأما الأخلاق بمعنىMORALITAT فهى الأخلاق المبنية على قصد وذكاء الذات وهى مؤسسة على الأحكام التى تصدرها الذات[٥٠] . أما الأخلاق بمعنىSITTLICHKEIT فهى الأخلاق المبنية على العدل فى ذاته ولذاته والخير فى ذاته ولذاته والدين فى ذاته ولذاته والشر فى ذاته ولذاته[٥١].

وهكذا يسير التاريخ على الأرضية الأخلاقية SITTLICHKEIT للمثال الفلسفى وليس على الأرضية MORALITAT الخاصة بالوعى الأخلاقى بالفرد المنعزل بإرادته وبطريقته فى الفعل. والأدق أن نقول إن واجبات وتقديرات وادعاءات الفرد هى لحظة خاصة فى قياس فلسفى. لأن تاريخ العالم لا يسير على الأرض الأخلاقية بمعنى MORALITAT وبالتالى يستطيع أن يخفى هذا الجانب لأخلاقى الذاتى (MORALITAT). فإن ما يسرده التاريخ هو لحظات السير العقلى للتاريخ ومراحل العملية السياسية التى يجرى ضمنها العقل.

(د) نفى النفى الفكرى (الذهنى)

ومنذ كتابه عن دستور ألمانيا (١٨٠٠ - ١٨٠٢) المبكر وهيجل يدخل رابطة أدق بين تفكير وبين حركة الشعوب. فالمفكر الذى يفكر يفيد من حيث إنه ينقل إلى الشعوب. الوعى بطبيعة الحدود التى تعانى منها[٥٢]. وترغب فى أن تتعداها.

وبالتالى يلاحظ هيجل حدود النقد الفلسفى الذهنى الخالص الذى يعترض على الواقع الراهن باسم مثال مغاير. والنقد المحايث للمؤسسة الذى طورته فى القرن العشرين مدرسة فرانكفورت شبيه بهذا النقد الفلسفى الذهنى (الفهم).

ومن المؤكد أن شرعية المثالية السياسية تقوم على أن كل ظرف تاريخى حقق أو يدعى تحقيق الكلى الملموس فى لحظة ما من لحظات التطور التاريخى. ويستخلص هيجل فى ضوء ذلك تناقضا بين الكلى وبين الحقيقة التى يحويها الكلى ويدعى تحقيقها. إنه يستخلص تناقضا بين المجهول الذى يبحث عنه الشعب الألمانى فى صورة لا واعية وبين الحياة التى يعيشها. فمجرى التاريخ يحمل بداخله «جهدًا» مبذولاً على سبيل التقريب بين المثال والواقع (٥٣).

وفيما بين سنة ١٨٠٠ - ١٨٠٢ كان هيجل يشعر بالحاجة إلى (BER-PURFNIS) أن تتحقق فكرته السياسية فى الحياة الفعلية . وسيظل واحدًا من المفكرين الذين لا يستطيعون أن يعيشوا وحدهم لأنهم يشعرون بالحاجة إلى اللحظة الحيوية بداخل تطور الأفكار. فالمشكلة التى تثيرها النزعة المثالية (مثالية الوعى) هى مشكلة بسيطة: إما أن يبقى المفكر بداخل العالم الباطنى وهو الافتراض الذى يقود إلى الموت الدائم(٥٤) أو أن يحاول أن ينفى نفى الوضع القائم. وأما هيجل فسينفى السياسة نفيا مزدوجًا. وأما الحس المشترك والعام والذى يعانى دون أن يفكر فى المعاناة فإنه يدل على أن العوام يشرفون المسالب وعلى أنهم يقبلون السلب الذى يحمله الوضع القائم. فالحس المشترك يعتبر السلب اعتبارًا أزليًا والمتناقضات نهائية ومطلقة.

صحيح أن نفى النفى الذى يحمل الوضع الراهن لا يجب أن يتم فى نظرة من طريق العنف(٥٥). وذلك سواء أكان المرء يمارس العنف ضد نفسه أو كان العنف يمارس على المرء من الخارج. ففى الحالين يبقى القدر كما هو . فليس العنف هو الذى يفصل بين الحياة وبين المحددات والحدود. والعنف الذى يمارس على القدر من الخارج يفشل لأن المقصد لم يفهم. يفشل العنف لأن الفعل العنيف تدخل غير شرعى فى حقه فى الملكية الخاصة والامتيازات والقواعد الموضوعية. وسواء

أكان كارل مور أو جوستاف أدولف هو الذى يقود البروتستانت الألمان ضد الرابطة الكاثوليكية فالأمر لا يعدو كونه عنصرًا خاصًا من عناصر البنية الاجتماعية الكلية والمتعارض مع كل العناصر الأخرى وبغض النظر عن النجاح الناتج عنه فإنه لا يعدو كونه نقلة مهزوزة فى ميزات القدر تعود إلى توازنها السابق بإصرار حتى تترك الوقت ينضج لتغيير أصيل فى الوضع القائم.

صحيح أن هيجل لاحظ فى عصره أن النظام الاجتماعى القديم أصبح لا يشبع احتياج الإنسان. لكنه لاحظ أيضا فى ضوء نظرية القدر أن عصره لا يؤذن بميلاد حياة أفضل(٥٦) وهذا هو المعنى النظرى العميق لانهيار الثورة الألمانية التى كان يأملها هيجل وزملاؤه آنذاك.

حقا، كان المفروض أن يقوم بالثورة الكانطية فى الممارسة تبعًا لهيجل أناس يأتون من آفاق فكرية واجتماعية متباينة أتم التباين. كان المفروض أن يقوم بالثورة الشخصيات الكبرى (نابليون) والشعوب والشعراء (جوته وشيللر وهولدرين) والطبيعة والقدر. وبالتالى لم يكن هيجل بورجوازيا راديكاليًا. فحركة الشعوب فى ١٧٨٩ لم يكن واردًا أن تقود إلى المساواة والمجتمع الذى كانت تطمح لإنجازه هو مجتمع «الانسجام المسبق» بين الطبقات المتناحرة.

وكان هيجل قد رأى أن الحياة السياسية فى ألمانيا قد انحطت إلى صراع طبقى بسبب تحول السلطة الكنسية إلى قوة جمارة، أى تحول الكلى إلى فكرة دون الواقع الكلى. ويطابق تصور هيجل للتناقض بين الكلى المتفكر فيه وبين الكلى الملموس حاجة الواقعية السياسية إلى حل هذا التناقض. يدعو هيجل إلى حل لا إلى «السلب الخالص»(٥٧).

وبالتالى يتبين من كتاب «دستور ألمانيا» أن هيجل ينزع نزوعًا سياسيًا واقعيًا حقيقيًا. فهو يقول: «إن نشر الأفكار الواردة فى هذا الكتاب قد لا يكون له هدف أو مردود غير نقل فهم الواقع(٥٨).

كانت الإمبراطورية الجرمانية قد تحولت منذ عام ١٦٤٨ إلى دولة فكرية (GED ANKNSTAAT) . صحيح أن كل أشكال الوحدة الدستورية بقيت. لكن

فى الواقع ظلت ألمانيا تعانى من تفكك الإمارات الصغيرة والتجزؤ الإقطاعى لعدة قرون. وكانت «الدولة الفكرية» تعنى فى الممارسة أن ألمانيا لم تصل بعد إلى وحدة قومية وحضارية.

وهكذا فمشكلة ارتباط الفلسفة والسياسة وارتباط السياسة والفلسفة يكون بالتأكيد نقطة أساسية بل حاسمة على طريق إشكالية نهاية الفلسفة فى أعمال هيجل.

أولاً: من داخل إنتاج هيجل نفسه، النظرى والجدلى، نلاحظ ورود تصريحات واضحة فى الجزء الرابع من المقال عن الحق الطبيعى. فهو يربط ربطًا مباشرًا بين التاريخ والفلسفة. ويقول إن على الفلسفة أن تشرّف ضرورة التاريخ الأخلاقى السياسى (٥٩)، بوصفه تاريخا عقليًا تامًا فى قلب مصيره الوضعى. والمقال عن نزعة الشك كان هيجل أيضا قد كتب يقول إن هناك توازيًا بين منتوج الممارسة النقدية للفهم المتفلسف الذى هو الشك وبين منتوج المجرى الضرورى للعالم(٦٠). واستطاع فى آخر اعتراف الفلسفة نفسها بتجذر الفلسفة نفسها فى النمو العقلى للتاريخ الأخلاقى والسياسى.

وبالتالى فمنذ الأعوام الأولى من إقامته فى إيينا ينظر هيجل إلى تعقيل الضرورة الأخلاقية السياسية للفلسفة. وقد مثل مقاله عن الحق الطبيعى مرحلة دقيقة على طريق هذا التطور الفكرى لطبيعة العلاقة بين الأخلاق الموضوعية والفلسفة. وحقق التصعيد الأخلاقى فى (الموضوع) للفلسفة فى هذا المقال عن الحق الطبيعى بالمماثلة بين السياسى والتفلسف (٦١). وهو بذلك يؤكد الارتقاء الذى كان قد بدأ منذ بداية إقامته فى إيينا باحتواء الكلية الفلسفية النظامية على السياسة.

إذن بدأ هيجل بفصل الفلسفة عن السياسة على طريق ملكة الفهم المتصلب ثم ضم الفلسفة والسياسة على طريق العقل المرن الذى يربط بين الهوية السياسية وبين الاختلاف السياسى (الانكسار والانفصال) دون أن يكتفى بالتعارض أحادى الجانب (الفهم) أو بالمستوى السياسى (الشك). فالشك

السياسى ممارسة لا تعى بذاتها وعيًا مباشرًا ولا تتصور نفسها تصورًا كليا يضم التوسط والفلسفة. ويتبع الشك السياسى من تحويل السياسة إلى أفق لا تتعداه الفلسفة إلى ماهو أعمق. ومن ثم تستلزم الوحدة الهيجلية (الفلسفية والعقلية) ضم الحد السياسى إلى عملية الفلسفة المحايثة. الوحدة العقلية لا المنكسرة. فالفهم عاجز عن فهم السياسة أو ضمها إلى العملية محققة ذاتها فلسفيًا.

وبهذا المعنى يتبين من الإشارات والتنبيهات المختصرة الواردة فى آخر النص المعاصر للنصين السابقين (الحق الطبيعى ونزعة الشك) نص الحياة الأخلاقية (الحياة الأخلاقية الموضوعية) أن المعنى الملموس للفلسفة هو أنها حد نهائى من محدود حياة الشعب الأخلاقية. وهذا المحور يطور الفكرة القديمة التى سبق أن قال بها فى مخطوطة توبينجن[٦٢].

٥ - الدولة العقلية

وهكذا ففى حين كانت الفلسفة لا تزال تمارس كممارسة خاصة عند القدماء اليونان فهى أصبحت فى العصر الحديث تتمتع بوجود راهن بداخل الدولة. وانطلاقا من هذا التحديد تم بناء الاستخلاص المحافظ لفلسفة هيجل السياسية. بعبارة أخرى، استخلص البعض من هذه المقدمة أن الفلسفة عند هيجل تخدم الدولة كما كانت فى العصور الوسطى تخدم اللاهوت. واستخلص التيار المحافظ نفسه أن أعمال هيجل هى الغطاء النظرى للرجعية البروسية أو أنها مالت على نحو من الأنحاء فى اتجاه سياسة الإعادة ضد الثورية الفرنسية. وهكذا يصبح هيجل مدافعًا فلسفيا عن الأمر الواقع وعن الدولة الشمولية فى آن واحد.

لكن التقليد التأويلى النابع من مفكرين كبار فى العالم الغربى، من أمثال ريتير وفر. روزنيزفيج واريك ڤيل وغيرهم من كبار المفسرين لنصوص هيجل وفكره وأعماله، إن تقليدًا تأويليًا آخر قد صنع من الفلسفة شيئًا آخر وأكثر من خادمة مطيعة للدولة.

لا شك أن هيجل قد سلط الضوء منذ مقاله عن الحق الطبيعى على الصلة بين الحياة السياسية وبين الحياة الفلسفية كوجهين الواحد موضوعى (الوجه

السياسى) والآخر ذاتى (الوجه الفلسفى) لعملة واحدة هى الوجود المطلق. ما هو عليه الدولة موضوعياً هو نفسه ما عليه الفلسفة ذاتيا: الاستمتاع المنسجم بالوحدة بين الأرواح والإله. ويجب أن نلاحظ أيضا أن هيجل كان يعمل موظفًا فى الدولة. فقد مارس مهام التدريس فى إيينا وهيدلبرج وبرلين. ومارس وظائف إدارية فى بروسيا. فكان عضوًا فى اللجنة الملكية للامتحانات فى ريف براندينبورج ونحو آخر حياته، فى عام ١٨٣٠، كان يشغل منصب عميد جامعة برلين (٦٣). وفى عام ١٨١٦ تم تعيينه فى هيدلبرج فى منصبين مختلفين هما مدير مدرسة نورمبرج الكلاسيكى وأستاذ الفلسفة والدين(٦٤).

لكن فى عمله كان هيجل فى خدمة الشئ نفسه متحركًا بعمق بفعل الاندفاع الداخلى أو المحتوى النظرى لعمله دون أن يهتم بشئ آخر أو بأشياء أخرى عرضية. فقد كان هيجل يريد لنفسه أن يصبح سكرتيرًا لا للدولة وإنما لروح العالم. وبهذا المعنى وفى مداخلة مشهورة أمام مستمعية فى إطار افتتاح محاضراته فى برلين فى ٢٢ أكتوبر من عام ١٨١٨ راح يحيى الملك. لكنه شدد عدة مرات على الطابع المستقل التام الذى ينطبع به الفكر الفلسفى فى نشاذ الدولة. وقال إنه آن الأوان لكى تنمو إلى جانب حكومة العالم الفعلى مملكة الفكر الحر(٦٥). كان قد آن الأوان إذن من الناحية السياسية لكى تتحرر الفلسفة من نشاط الدولة وتعنى بباطنية الفكرة وفى وطنه الحر حيث تتمتع الذات المفكرة بنفسها ولنفسها وتحت قيادة نفسها وهكذا لا يرى هيجل أن على الفلسفة أن تخدم الدولة بل الدولة نفسها فى حاجة إلى تسويغ وجودها من الناحية الفلسفية. وفقط الأفكار هى التى تصفى ما هو قابل للبقاء ويجب أن مايجب أن يكون له قيمة أن يفسر ذاته أمام الذهن والفكر (٦٦).

صحيح أن الفلسفة هى واحدة من اللحظات الممتازة فى حياة الدولة نفسها. لكن الفلسفة تمارس ممارسة شرعية على الدولة بوصفها جانبًا مفروضًا من فوق. لأنه يمتلك سلطة تأسيسية ونظامية. وبالتالى فمهمة الفلسفة هى أن تساهم فى تأسيس مجموع لحظات روح الشعب. فيقول هيجل إن مملكة الروح

هى مملكة الحرية وإن كل ما يعطى منطقًا للحياة البشرية وكل ما يتمتع بقيمة وصلاحية يتمتع فى الوقت نفسه بطبيعة روحية (٦٧).

إلا أنه إذا كانت الفلسفة هى الهيئة التشريعية التى يصدر عنها كل أشكال الحياة الأخلاقية فإن روح الشعب هى التى تطبق هذه الأشكال فى الدولة وكالدولة بحيث إن السير الكلى للوعى الفلسفى الذى يحقق عبر الوعى المتفلسف المعرفة المطلقة يتم فى المكان الكلى أى فى الدولة. إذن فى النشاط الذى تقوم به الدولة تصل روح الشعب إلى العقل والحدة المتوسطة (الملموسة) بين الكلية والخصوصية. ولأن الفرد يحمل بداخله الكلى فالدولة تحقق حرية التفكير والتفكير فى وحدة الكلية والخصوصية. يصبح العقل فى الدولة موضوعًا ويتحقق تحقيقًا وضعيًا. ويقول هيجل إنه فقط فى الدولة يتمتع الإنسان بوجود مطابق للعقل(٦٨) فهدف السير الظواهرى هو أن يكف الوعى المتفلسف عن كونه وعيا ذاتيا فقط وأن يتموضع فى الدولة. بدهى أن الوعى المتفلسف يستطيع أن يستخدم الدولة كوسيلة للحصول على ما يمكنه من ممارسة عمله المهنى كمدرس أو أستاذ للفلسفة بل كل ماهو عليه الإنسان يدين به إلى الدولة. هنا يقوم وجوده. وكل قيمته وكل فاعليته الروحية لا تمتع بها إلا بالدولة. وما يصوغ فاعليته الروحية هو أن العقل ووجوده نفسه يصبح موضوعًا له بوصفه ذاتا عارفة(٦٩). يعبر الحقيقى عن نفسه عبر الدولة، الحقيقى بمعنى وحدة الكلية والخصوصية، الباطن الفكرى والخارج الفعلى، العقل والانفعال. إذن نرى أن فلسفة الدولة الهيجلية لا تنفى سير الدولة بالإرادة الذاتية، المنفعلة بل الإرادة الذاتية هى العنصر المهدئ والمحقق ومحرك تاريخ الفلسفة وفلسفة التاريخ على السواء.

ومن ثم فالصلة التقنية (الغاية والوسيلة) لا تربط الدولة والفلسفة وإنما الدولة هى الفلسفة القائمة أو الحاضرة حضورًا موضوعيًا فى روح الشعب. ولا يحق للفلسفة أن تقوم بمعزل عن الدولة وأن تعبير الدولة وسيلة خالصة على طريق الوصول إلى أهدافها الخاصة بها. وما يتحقق حقا فى الدولة والفلسفة ليس شيئا غير بيان الحقيقة لنفسها من طريقين مختلفين فى الدرجة لا فى

الجوهر طريق الحياة الأخلاقية (الموضوعية). وليست الدولة محصلة الفلسفة كما أن الفلسفة ليست محصلة الدولة. لأن الروح نفسها هى هدف ووسيلة نفسها دون تدخل أى عنصر خارجى.

صحيح أن الحقيقى يخدم أهدافا أخرى. لكننا نستطيع أن نقول إن الله مفيد فقط إذا اعتبرنا هذا القول دنيويًا غير مطابق تمام المطابقة لما نحن بصدده(٧٠).

٦ - المستبد الفيلسوف

فى ختام الفصل الثانى من القسم الثالث من محاضرات هيجل عن فلسفة التاريخ والعصر الحديث الذى تعرف فيه الروح أخيرًا نفسها يبدو أن هيجل يلحظ فى فريدريش الأكبر شخصية تتمتع بالجمع بين الفلسفة وبين الحلم المستبد. ففريدريش الأكبر لم يدخل فقط بروسيا ضمن القوى الأوروبية الكبرى كقوة بروتستانتينية وإنما كان أيضا ملكًا فيلسوفًا. وهى الظاهرة الخاصة والوحيدة تماما فى العصر الحديث وكان ملوك إنجلترا علماء فى اللاهوت عظامًا يناقشون مبدأ الحكم المطلق. أما فريدريش الأكبر فقد أدرك المبدأ البروتستانتى من الناحية الدنيوية. ولأنه لم يكن منحازًا فى الصراعات الدينية كان على وعى تام بالعموم الذهنى العمق الأخير للروح والقوة الواعية بنفسها للفكر(٧١).

ونظرية هيجل هذه حول الملك الفيلسوف التى تقوم من بين ما تقوم عليه على نموذج فريدريش الأكبر هى جزء من نظرية أكبر هى نظرية الرجال العظام فى التاريخ من أمثال فريدريش الأكبر والإسكندر الأكبر وقيصر ونابليون الذين حققوا الوحدة الفعلية بين الكلية الفلسفية وبين الخصوصية السياسية. فهم يدركون الكلية الفلسفية ويحولونها إلى واقع ويحققونها. لذلك يسميهم هيجل «الأبطال». (HEROEN) . العقلانية الخفية. تحت الأرضية، تصل من خلال فعلها إلى وجود راهن والوحدة السياسية الحقيقية التى يوجدها المستبد تخرج المحتوى الذى بلوره العقل من داخله وتبعًا لقوته السياسية الخاصة.

وهكذا فالرجال العظام هم الذين يدركون الضرورة التاريخية أو إمكانات التحول. صحيح أنهم ليسوا فلاسفة بالمعنى الحرفى لكنهم يعرفون كيف يربطون

بين العصر والكلية الفلسفية، يعرفون التصور والكلية فى أثناء حدوثها[٧٢]. ويعبرون عن ميول العصر العميقة[٧٣]. ويعبرون عن معرفة العصر نفسه. ويحققون هدف الفلسفة، ويريحون تصورهم، وتصورهم للعصر يجعلهم تعساء.

هذا هو الحل الهيجلى لمشكلة أفلاطون القديمة المعروفة. هل يجب أن يصبح الفلاسفة ملوكًا بمقياس عصره وتبدو الفلسفة أنها كانت عملاً خاصًا بسيطًا أم يجب أن يصبح الملوك فلاسفة/ وكانت إجابة أفلاطون على النحو الذى هو أقرب إلى صياغة السؤال منه إلى صياغة الإجابة [٧٤]. هذا هو التردد الأفلاطونى الذي ظللنا نسجن فيه أفلاطون المثالى دون أى وجه حق، وقد أطلق هيجل على التردد الأفلاطونى صفة (ANMASSUNG)[٧٥]، أى صفة العجرفة. ذلك ان المشكلة بالنسبة لهيجل ليست ان يتماثل فى الشخص نفسه صفة الملك وصفة الفيلسوف وإنما هيجل يقصد أن الدولة والفلسفة تغيرتا منذ عصر أفلاطون. فقد تم تنصيب فريدريش الثانى ملكًا فيلسوفًا. كان ملكًا واهتم بميتافيزيقا فولف وبالشعر وبالفلسفة الفرنسية. كان فيلسوفًا بسبب ميل الملك الشخصى وانفصال الفلسفة عن كونه ملكًا. لكنه كان بالرغم من ذلك ملكًا فيلسوفا بمعنى أنه رفع الخير إلى مرتبة المبدأ الكلى [٧٦]. صحيح أن الأمراء الذين جاءوا بعد ذلك أصبحوا لا يطلق عليهم صفة الفلاسفة. لكن المبدأ نفسه بقى وهو مبدأ تأسيس المؤسسات على غاية كلية فى ذاتها ولذاتها ولم يرد أفلاطون أن يقول شيئا سوى تأسيس المؤسسات السياسية على هدف كلى فى ذاته ولذاته. لأنه من المحال حقا أن يكون المرء فيلسوفا وملكا فى آن واحد. بعبارة أخرى، كان فريدريش الثانى ملكا ومثقفا بالمعنى العام لكلمة مثقف ودون أن يكون فيلسوفًا حقيقيًا بطبيعة الحال أو فيلسوفا تبعا لتصور هيجل.

٧ ـ الثورة القانونية

مما سبق نستخلص أن واجب الدولة هو تحقيق هدف الفلسفة الخاص، أى الحرية أو القانون. وحقا أنتجت الثورة الفرنسية فى العام ١٧٨٩ النظام القانونى الذى يكفل الحرية للمواطن والنظام القانونى فى ذاته ليس أكثر من تجربه بلا

جدوى لا تبادل به فلسفة التاريخ. وهو إذا كان يحقق الحرية فهى حرية شكلية لا تصل إلى الواقع والتاريخ. وإذا كان صحيحًا أن هيجل يتفق مع الحركة الدستورية فى ألمانيا فى عصره فإن الصحيح أيضًا أن التحقيق القانونى للنظرية الفلسفية الأكثر تماسكًا لا يتسق تماما مع الحركة الواقعية للحرية.

والمشكلة التى يثيرها القانون هى مشكلة ثنائية الحرية الشكلية والحرية الواقعية حدود تحقيق الفلسفة فى القانون؟

بيَّن المؤلفون الذين كتبوا عن الجانب الواقعى فى فلسفة الحرية وأهم من بيَّن هذا الجانب هو ل. هـ. إيلتينج(٧٧) . وسبق أن أشرنا إلى طبيعة الحرية عند هيجل فى الباب الأول من البحث لكن يجب أن نذكر هنا أن عديدًا من الأخطاء انتشرت حول نظر هيجل للحرية التى تتصل بالقانون. وهى أفكار تفرض نفسها وكأنها حقائق قائمة بذاتها. ولا أريد أن أشير هنا إلا لما يتصل بشكلانية أو واقعية الحرية فى تصور هيجل للقانون.

ويرى هيجل أن نظام القانون هو مملكة الحرية المتحققة بالفعل (٧٨). فالقانون هو ما يسمح للإرادة أن تصبح مرة فى الوجود. القانون هو الحرية المتحققة. ومن هنا ففلسفة الحق هى فلسفة فكرة القانون، أى الحرية والتحقيق القانون للحرية وفكرة القانون ليست تصورًا بسيطًا بمعنى أن الحرية لا تعنى شيئا بدون الحق. وتبين فلسفة هيجل لفكرة الحق الطابع الجزئى واللاحقيقى للحرية التى لا تصبح حرية كلية وحقيقية إلا بالتحقيق القانونى. فالحرية بدون الحق حرية محددة لكن مجردة وذهنية: إنها حرية غير فكرية. وبهذا المعنى تظل الحرية الذاتية التى بلا قانون حرية شكلية لكن ليس بمعنى أنها تستقبل مضمونًا قانونيا غير مضمونها. فهى بوصفها الشكل المطلق نفسه يصبح كلها تحديدًا. تصور القانون وحده هو الذى يملك واقعا فعليًا بحيث إن الحرية تعطى لنفسها قانونها. والقانون الذى لا تصنعه الحرية يبقى قانونا يجريبيًا وعابرًا وبسيطًا وعرضيًا وخارجيًا وظاهرًا بلا جوهر أو اتجاه وباختصار يبقى قانونًا لا حقيقيًا ووهم. وبالرغم من كون الحرية مجردة فهى حرية ملموسة.

ويميز هيجل بين نوعين من الطبيعة. أما النوع الأول فهو نوع الطبيعة الممكنة. وأما النوع الثانى فهو نوع الطبيعة العملية التى تحقق الطبيعة الممكنة فى التقدم التاريخى. ومن هنا فهيجل يربط بين النوعين فى الوقت نفسه.

أولاً: الإرادة حرة فى ذاتها، فى صورة مباشرة فى القانون المجرد أو الشكلى. لكنها ثانيًا الطبيعة الثانية حرية لذاتها، فى صورة مباشرة. فى الدولة القائمة على القانون والتى لا تحتوى فقط على القانون المدنى وإنما تحتوى أيضا على الأخلاق الذاتية (NORALITAT) والأخلاق الموضوعية (SITTLICHKIT) وسير تاريخ العالم. ولكن لا تمكث فى الطبيعة الأولى مجال القانون المجرد والشكلى يتوجب على الإرادة الحرة فى ذاتها ولذاتها أن تعطى لنفسها طبيعة ثانية: «ج«الدولة» بوصفها جرية، هى فى استقلال إرادتها الجزئية استقلالا ذاتيا حرا، كلية وموضوعية بهذا القدر تماما، إن هذه الروح العضوية والواعية: ١- لشعب ما تصبح واقعية بالفعل وتتكشف من خلال، ٢. علاقات الأرواح القومية المختلفة،٣. فى التاريخ العامل، بوصفها روح العالم، التى حقها اسمى الحقوق»[٧٩]. وهكذا فالطبيعة الثانية التى تنتجها الروح على أساس نفسها هى نظام القانون الواقعى.

وتوحد الدولة الحرية والقانون. لذلك فالطبيعة الثانية طبيعة اسمى من الطبيعة الأولى. فهى الحرية فى شكلها الملموس. لكن هذه الطبيعة الثانية تخضع إلى تطور آخر من تطورات الحقيقة المطلقة وروح العالم. وعلى كل حال تصوغ الطبيعة الثانية (الدولة) وتحقق الإرادة الجوهرية والوحدة العقلية بين الوعى بالذات الخاص والكلى. إذن فهل حققت الدولة الشمولية فى القرن العشرين فلسفة الدولة الهيجلية؟

٨ ـ قدر الهيجلية السياسى

إذا سلطنا الضوء على المعنى التاريخى للهيجلية سوف نجد أن فلسفة هيجل تبدو وكأنها تحققت عبر سياستين كبيرتين واثنتين متعارضتين فيما بينهما تمام التعارض فى القرن العشرين، سياسة الدولة الشمولية الستالينية وسياسة الدولة

النازية والفاشية من ناحية، وسياسة الديمقراطية الغربية من ناحية أخرى. وهكذا فتح مذهب الهيجلية المثالية فتحا مبينا فى مجال الممارسة وحدد بعض النتائج التى قد تبدو إيجابية أحيانًا وسلبية أحيانًا أخرى. والدليل على أن الفلسفة الهيجلية أصبحت واقعًا تاريخيا إنما ندعى عمومًا أن الستالينية نجحت نجاحًا واضحًا فى تحقيق الدولة الهيجلية كما نظرها هيجل فى الفقرات الأخيرة من الخطوط الأساسية لفلسفة الحق. فالستالينية كمنظومة عملية أثبتت حقيقة فلسفة هيجل ولم تثبت قط نظرية ماركس حول دور الدولة كما ينظرها فى نقد القانون السياسى الهيجلى وفى الحرب الأهلية فى فرنسا. إذن هيجل مسئول عن قيام الدولة الشمولية الستالينية فى القرن العشرين. وهو الأب الروحى أيضًا للسلطة الشمولية الستالينية فى القرن العشرين، وهو الأب الروحى أيضًا للسلطة الشمولية التى أبدعتها النازية والفاشية. لأن فريدريش فون هايك الاقتصادى النمساوى الذى رحل فى ٢٣ مارس ١٩٩٢ عن عمر يناهز ٩٢ عاما كان قد قال بأن الدولة هى حقيقة السلطة الشمولية النازية والفاشية والستالينية.

ومن جانب آخر ادعى البعض أخيرًا أن فرانسيس فوكوياما قد حدد فى كتابه المثير «نهاية التاريخ والرجل الأخير» معنى جديدًا للتحقيق السياسى للمشروع الفلسفى الأساسى عند هيجل. والأطروحة بسيطة: بعد انهيار الشمولية الشيوعية أصبحت الديمقراطية هى النظام الإنسانى الأكثر مطابقة لفلسفة هيجل.

وفى إطار هذا الخلط يجب أن يجيب عن السؤال المحورى:

ما هو النظام السياسى الأمثل بالنسبة لهيجل؟

(أ) قناعا هيجل

نعلم أن الفلسفة الهيجلية كأية فلسفة ليست سوى «عصرها» موضوعا وضعا فكريًا. ولا شك أنه منذ القرن التاسع عشر لم تكف فلسفة هيجل عن التأثير فى السياسة وليس فقط فى الفلسفة بالمعنى الحصرى والضيق لكلمة فلسفة. وقد أثر الموقف الفلسفى الهيجلى بعد وفاته فى عديد من السياسات المباشرة وأحد

جوانب التراث التفسيرى لعمل هيجل والذى يبقى إلى يومنا هذا هو أن هناك ثمة تيارات سياسية ادعت أنها تستوحى مصدرها الفكرى من هيجل وهى تتناقض فيما بينها. لذا كانت السياسة ولاتزال موضعًا تنفجر فيه الإحالة المحافظة والثورية إلى عمل هيجل.

وقد بدأ التاريخ السياسى للإحالة الفلسفية إلى هيجل فور رحيله فى العام ١٨٣١. واخضع رودولف هيم أول الأمر عمل هيجل فى كتابه الشهير عن هيجل وعصره (١٨٥٧) إلى استراتيجية رجعية. وفى إطار التنسيق مع السياسة الرجعية التى قامت بعد قرارات كارلسباد (١٨١٩) حول هيجل تبعًا لوجهة نظر رودولف هيم منظومة إلى دار فلسفة تقيم فيها روح الإعادة البروسية. ولم تكن المعادلة النظرية الشهيرة - تبعا للتفسير نفسه الواردة فى مقدمة الخطوط الأساسية لفلسفة الحق وفى دائرة المعارف الفلسفية لهيجل حول تماثل الواقعى والعقلى سوى الدليل القاطع على التكتيك الثورى من الناحية المنطقية وعلى المكر المحافظ من الناحية العملية[٨٠].

ويرى الليبرالى رودولف هيم أن هيجل رجعى. وهى رؤية فيلكير وروتيك نفسها التى تقود فكر الحزب الدستورى فى ألمانيا الكبرى. وهى أيضًا رؤية مجموعة الشباب الهيجلى اليسارى ومجموعة الشباب الهيجليين اليمينيين ورثة التيار الرومانسى وشيلنج والمدرسة التاريخية (SA VIGNY)....

وادّعى البعض الآخر من أمثال مينيكوه وهيلير أن هيجل كان رائد «سياسة القوة» التى دعا إليها تراشكوه وبيمارك ونابليون وهى السياسة البعيدة كل البعد عن الديمقراطية بالمعنى المعروف لكلمة ديمقراطية.

وأحد أسباب هذا الخلط أن هيجل رأى فى بروسيا كما كانت بين عامى ١٨١٥ و ١٨٢٠ تحقيقًا لدولة الحرية بينما يصرح البعض بأن بروسيا فى عصر فريدريش جييوم الرابع وجييومم الأول وبيسمارك وكما تشكلت بعد وفاة هيجل نفسه، لم تكن دولة الحرية والعقل وإنما كانت دولة مختلفة أتم الاختلاف عن

العقل والحرية. وبالتالى فقد عبر هيجل تبعا لهذا التفسير الدولة الشمولية لأنها دولة تحقق مبادىء العقل وخصائصه. وفور رحيل هيجل لم يكف الشارحون قولاً بعدم تماسك هيجل فى صميم رؤيته للأشياء(٨١). وهو اللاتماسك الذى لم يكن من الممكن أن يقود إلى عمل سياسى فعلى. وقد رأينا فى التحليل السابق كيف أن هيجل فيلسوف التاريخ الحىّ كان يعتقد فى بؤس الأمة الألمانية السياسى. فقد كان هيجل واعيًا تمام الوعى بأن مشكلة الصراع السياسى هى المشكلة التى يعانى منها التاريخ والتى عليه أن يجد لها حلاً فى المستقبل.

كان هناك شكل سياسى يعلن عن نفسه. لكن ليس على الفلسفة أن تعلن عما سيسفر عنه هذا الشكل والأمر المؤكد أن الدستور الفعلى للدولة الحديثة مريض. وعلاجه سيتحدد بتبيين ضرورة التناقض الرجعى/ الثورى (الليبرالى) فى فلسفة هيجل وفى الفلسفات كافة بدل ما نتكلم كرودولف لوفيت عن الإبهام الأساسى فى التجاوزات الجدلية أو عن ثنائية عمل هيجل الجوهرية.

ويقوم مبدأ علاج المرض السياسى الحديث على التحقيق الواعى للحرية (الفردية) فى العقلانية (الدولة) بالتنسيق بين الإنسان ونفسه فى الكلية الملموسة (التنظيم فى الدولة) العقلية بدل الفوضى القائمة بين الإنسان والدولة. والمستقبل فى يد الدولة التى تحرس ملكية الفرد بوصفه تعبيرًا ملموسًا عن إرادته.كما أن المستقبل فى يد الأسرة بوصفها موضوعًا للشعور والثقة الإنسانية. والمسستقبل أخيرًا فى يد الأخلاق الموضوعية كمذبح للوعى والتراث الوطنى. إذن المستقبل ليس فى يد الدولة التى تخنق الفرد وإنما هو فى يد الروح التى تعمل من الآن تحت الأرض وتحت روح كل شعب حتى تتحقق إمبراطورية الروح العالمية.

وبالتالى ففى فلسفة هيجل السياسية وفى فلسفة أتباعه من أمثال هيم، ورروج وماركس وروزنكرانتز لايبدو التناقض بين الليبرالية ونقيضها المتعدد مقصورًا على الترجمة المنحازة والخارجية عن فكره وإنما هذ التناقض يخص عملية بلورة فكره نفسه وتطوره. والتوفيق السياسى فى النظرية لا يبدو فقط نتيجة قراءة تكتيكية لهيجل وإنما الاستراتيجية الثنائية مضمونة فى عملية تكوين المنظومة ولا

يمكن فصلها عن المنظومة وينتصر الحزب الهيجلى من ناحية أنه يفكك نفسه إلى حزبين. ويبين على هذا النحو أنه يمتلك فى نفسية المبدأ الذى كان يصارعه وأنه يتجاوز الأحادية المتبادلة التى كانت ولا تزال تتمتع بها المدرستان اليمينية واليسارية الهيجلية. ومن هنا فالانفصال الثنائى بداخل الحزب مضمون داخله تماما لأنه هو الذى يوجد التعارض بين المدرستين اليمينية واليسارية.

(ب) هيجل بروسيًا

إذا نظرنا إلى ماكتب عن هيجل فى أثناء النصف الثانى من القرن العشرين سنجد عددًا كبيرًا من الأعمال العلمية لمتخصصين عظام يأتى كل منهم من أفق مختلف عن الآخر لكنهم يجتمعون جميعًا على استعارة الدفاع عن هيجل ضد الأطروحة الشهيرة التى قال بها المفكر الليبرالى رودولف هيم ونشرها روزنكرانتز عام ١٨٥٨.

وإذا كانت المدرسة الهيجلية الليبرالية قد أجبرت على مدار تاريخها أن تدافع عن نفسها فى منتصف القرن الماضى فهى قد بدأت منذ أعمال. ريتيرو،ا. ڤيلى و د. لوسوردو وف. فوكوياما تمارس تأثيرا بالغًا فى ميدان الدراسات الهيجلية.

ومنذ ذلك الحين إلى الآن أصبح من المسلم به أن هناك حقا رجعية فى السنوات الثلاثين والأربعين من القرن الماضى بل أصبح ذلك مسلمًا به قبل بروز المدرسة الهيجلية الليبرالية نفسها فعلى خلاف ڤيلهيلم ليبكينشت وجورج لوكاتش كان ماركس وإنجلز متفقين على رفض اعتبار بروسيا الملكية الترجمة السياسية الفعلية للدولة الهيجلية الحديثة. وعلى خلاف المدرسة الليبرالية (روتيك وفيلكير) والمدرسة الوطنية (فيلهيلم ليبكينشت) ربط ماركس وإنجلز على غرار هيجل بين الدولة والمجتمع المدنى.

وإذا لم يكن هيجل بروسيًا إلا على نحو من الأنحاء فإن فيشته هو الذى يستحق عن جدارة لقب فيلسوف الدولة البروسية (٨٢). فالدول عنده بوليسية ومن ضبطة وشمولية ومركزية بينما يسخر هيجل من انضباط الدولة الذى تختص به دولة فريدريش الشمولية وما بعدها. وذلك لسبب أساسى هو أن

الدولة الحديثة فى منظور هيجل هى الدولة التى تصوفن وتحافظ على شعور المواطن بذاته وعلى مهمته الذاتية.

لذلك كان فريدريش جييوم الرابع معجبًا بنظريات س.أ.ف هاليردون أن يلتفت إلى نظريات هيجل التى تقوم على اعتبار «الحالات» (STANDE) بينما لا توجد حالات فى بروسيا وإنما يوجد فيها حالات ريفية والاتحاد الأول فى إطار موحدفى بروسيا لم يتم إلا عام ١٨٤٧ (٨٣). فهناك فرق بين الحال والوضع والطبقة والمستوى والرتبة. وهيجل ينظر من زاوية الحال لا من ناحية الطبقة. لكنه جرؤ على التفكير فى تكوين «تمثيل للشعب» دون التحليل الطبقى. كما وجد من الضرورى إعلام الشعب بالحوارات البرلمانية حتى يتم مراقبة الإدارة وتشكيل الرأى العام(٨٤). كذلك لم تعرف لبروسيا العتيقة مؤسسة القضاة التى تشيع وحدها دون غيرها حسبما يذهب هيجل وعى المواطن بذاته الذى يطلب أن يحاكمه أقرانه لا هيئة غريبة عليه(٨٥). وبشكل أعم كان الظرف السياسى الذى عاشه هيجل وفكر فيه دائرًا حول تطور الثورة الفرنسية فى أوروبا، بل يصف هيجل عصره فى مقدمة ظواهريات الروح بأنه عصر الانتقال إلى عصر جديد. وتابع من توبينجين مراحل نمو الثورة الفرنسية بشغف. فشاهد اختفاء العالم القديم. وتحمس للروح الجديدة التى كانت تظهر على مسرح العالم دون أن تصل ممارسته إلى حافة التطرف.

(جـ) المستقبل الروسى

ومن المعروف أن هيجل يقسم تاريخ العالم إلى مراحل معينة تبدأ بالعالم الشرقى وتنتهى إلى العالم الجرمانى. لكنه توقع أيضا أن يحمل الشعب الروسى بعد الشعوب الجرمانية راية التاريخ. وتتضمن فلسفته للتاريخ العالمى إلى جانب العالم اللاتينى والجرمانى، عالمًا سلافيًا يمكث فى جمود بدائى. إلا أنه جزء لا يتجزأ من العالم الأوروبى.

وأما اللحظة البروسية فهى وإن كانت غير متطورة فهى بالرغم من ذلك جامدة وقوية ولم تعط بعد كل ما عندها ولم تطور بعد مبدأها. كما تمتلك قدرًا أعلى بكثير مما يبدو. وأما الدول الأخرى فهى قد تبدو للبعض وكأنها بلغت مبلغها الأخير. ربما بلغت حقا مبلغها الأخير وأصبحت تعيش فى سكون تام. أما روسيا وقد أصبحت أقواها تحمل بداخلها إمكانًا كبيرًا (٨٦).

(د) أمريكا هى المستقبل

فى ختام هذا السياق حول القدر السياسى للهيجلية أرى أننى أستطيع أن أقول إن هيجل ليس رائد الشمولية ولا رائد القومية الألمانية السوداء وإ نما هو رائد الديمقراطية الأمريكية حقا فقد كتب يقول إن «أمريكا إذن هى بلد المستقبل حيث سيبين فى الأزمنة القادمة وفى التناحر ربما بين أمريكا الشمالية وأمريكا الجنوبية ثقل التاريخ الكلى» (٨٧).

إذن، مركز تاريخ العالم الكلى القادم فى نظر هيجل يتكون من التناحر بين أمريكا الشمالية وبين أمريكا الجنوبية، بين أمريكا الشمالية المزدهرة بفضل نمو الصناعة والسكان والنظام المدنى والحرية المتينة(٨٨) وبين أمريكا الجنوبية فى حال خطر مستمر حيث تنفصل الولايات المتحدة فيما بينها وتتحد ولايات أخرى ومن كل ذلك تنجم ثورات عسكرية(٨٩) . ومن ثم فمستقبل تاريخ العالم ليس محددًا سلفًا فى كتاب هيجل. يقوم المستقبل لكنه يقوم على النزاع (SRTEIT) بين شمال أمريكا وجنوبها، بين البروتستانت والكاثوليك، بين المستعمرين والمستعمرين، بين الفلاسفة والمصلحين، بين الروح الحرة والخضوع.

وبالتالى فإن المستقبل موضوع نزاع. وبالتالى لا تبالى الفلسفة بالتنبؤ(٩٠).

وبالتالى فهيجل يقف ضد أحد المعانى الأساسية للمذهب الجبرى وهو الزعم الذى يقول بأن كل شئ يمكن التنبؤ به لوتوافرت لدينا معطيات معينة وكافية وبأن حال التاريخ الحاضر تعتمد أساسا ما حدث فى اللحظة السابقة.

وصحيح أن هيجل ليس فيلسوفًا طوباويًا. لكنه لا يرى أن كل شئ موجود سلفًا وإنما كل ظاهرة تحدث بالضرورة. وهناك بدائل ممكنة تتعلق بمستقبل سير الحوادث هى أمريكا وبروسيا وروسيا وغيرها من الممكنات التى قد تظهر على مسرح الأحداث الذى هو ليس طريقا واحدًا وإنما هو طريق مفتوح انفتاحًا محكمًا رغم ذلك.

وإذا كان هيجل ليس جبريًا بمعنى تنبؤ المستقبل فإنه جبرى بمعنى آخر هو أن لا شيئا جديدًا. ولا يمكن أن نتوقع شيئًا جديدًا وإن كان لا يضع «التفصيلات» وضعًا سلفًا مقدما تاما . ويوم بدء التاريخ أنشأ العقل آخر الناس والبشر والإمكانات.

والواقع أن المذهب الجبرى يتنبأ فى عالم الطبيعة لا فى عالم الروح. فيفترض أن هناك نسقا منظمًا من القوانين بحيث لو أعطيت وقائع كاملة عن حال الطبيعة خلال اللحظات الماضية فإننا نستطيع أن نتنبأ بالمعطيات الكاملة عن حال الطبيعة لأى تاريخ لاحق ولأى تاريخ سابق.

وليس من شك فى أن جميع الشراح والدارسين والباحثين والفلاسفة المتخصصين متفقون على أن هيجل فيلسوف حتمى وليس من شك فى أن هذه الحتمية من نوع خاص يعنى إمكان التنبؤ للفيلسوف وتركه لعالم الطبيعة والفيزياء والكيمياء والرياضيات الدقيقة ونظام التاريخ ليس هو نفسه نظام الفلسفة . وموضوع التاريخ هو الحاضر والمستقبل والماضى. أما موضوع الفلسفة فهو ما هو قائم منذ الأزل، العقل، تماثل الهوية الأمريكية الشمالية والاختلاف الأمريكى الجنوبى ويبقى بالرغم من الحلم الأمريكى وبالرغم أيضا من الملكية الدستورية أن النماذج السياسية ليست سوى تثبيت عابر للتقدم غير المتوقف للتاريخ فالاختلاف هو خاصية التاريخ والتكرار خاصية الطبيعة لأن التغيرات الطبيعية مهما كان تنوعها غير النهائى تكشف عن دائرة مكرورة «تحت الشمس لا جديد» . وبهذا المعنى فلاطبيعة ليست بلا نغمة واحدة. وأما فى التاريخ فالتغير ينتج جديدًا. وهى الفكرة فكرة الاختلاف التاريخى التى استقبلتها الكاثوليكية وبعض الدول الاستاتيكية أو الثابتة على الأقل.

لكن مجرى تاريخ العالم بلا هدف أو قصد أو نية مسبقة لأن الهدف لاشئ بدون التحديد الفعلى، بدون التحديد الداخلى للروح التى تظهر على مسرح تاريخ العالم . وليس لمجرى تاريخ العالم هدف أو غاية لأن الفرد العضوى لا يحدد لنفسه هدفا خارجيا وإنما الروح تنتج ماهيتها التى فى ذاتها. هذا وإن كانت الروح تتخارج بنفسها فى الطبيعة العضوية والمباشرة وتنتج تطورًا بلا تعارض أو عقبة. تعارض الروح نفسها وتصير بنفسها. إنها تصور نفسها مفتريًا. بهذا المعنى ينتج التطور التاريخى غاية لمحتوى محدد، والانفصال فى الهدف الخارجى بين الروح والتصور. وقد حددنا هذا الهدف فى الباب الأولى من هذه الدراسة عن نهاية الفلسفة فى فكر هيجل.

والحقيقة أن هذا التصور ليس سوى الروح فى التاريخ. ويمثل كل إدراك لنفسه بعدما يصبح مكتملاً اغترابًا وتحولا إلى شئ آخر. ومن ثم تنتج كل مرحلة من مراحل تاريخ العالم تحققًا أو نهاية ما. وبعبارة أخرى، الروح التى تدرك هذه النهاية تنتقل إلى نهاية أخرى أعلى.

* * *

القسم الثانى

المعرفة أساس السياسة

موضوع الدراسة فى هذا القسم الثانى من البحث هو الحفر عند جذور النهاية الجنائزية للفلسفة فى إطار دخول السياسة الفلسفة. وافتراضنا فى هذا القسم هو أن الهيجلية تقود بالضرورة إلى الفلسفة بمعنى أنها لا تقود إلى لا مكان وإنما تقود إلى الفعل الفلسفى. وبالتالى فستبين الدراسة أن السياسة-بدل أن تخرج من الفلسفة نفسها هى فى حاجة ماسة إلى الفلسفة على سبيل أن تحقق وحدتها الروحية مع النظرية والنظرية كوحدة فعلية وحيدة. ومن هنا فإننا لا نصل إلى خروج من الفلسفة وإنما إلى دخول سياسى فى الفلسفة. والتحديد العقائدى للسياسة محددات الفلسفة يتبع التحديد الفلسفى للسياسة. هذا على ما يبدو الحل النهائى لمتحزلقى الفلسفة المثالية الكلية والفلسفة التجريبية الكلية حيث يبين الاستقلال نفسه بينهما بحيث إن الروح تستطيع أن تتسق مع العالم وأن يتسق العالم مع الروح.

وصحيح أن خط سير أعمال هيجل يبين أن فلسفة السياسة كانت إحدى الفلسفات المستقرة فيها وأحد مصادر القلق الدائم فى تفكيره. لكننا فى هذا القسم الثانى نحلل الصلة التى تربط بين الفلسفة والسياسة فى إطار التحول العلمى النهائى لأعمال هيجل إلى الفلسفة المحترفة.

والواقع أن هيجل مفكر فى التحليل الأخير. وهو منظر. ومن هنا فهو يضع السياسة ضمن عملية التحقيق الذاتى والتحديد الذاتى والحب الذاتى والتطبيق الذاتى للكلى الفعال الذى هو الفكر. والدولة التى هى مجال نمو التاريخ ليست

بالنسبة له سوى لحظة فى الكل الفكرى بمعنى أن الدولة درجة من درجات نمو المعرفة الموسوعية ولحظة من لحظات العملية المنطقية والجدلية التى يجرى ضمنها الموجود الأسمى لكى يستعرض نفسه قبلما يصل إلى المعرفة المطلقة الهيجلية. وعلى عكس إطلاقية المعرفية الهيجلية التى تحول الفلسفة إلى معرفة بديلة لتجديد البحث عن المعرفة فإن الدولة تموضع الروح فى نسبيتها أو فى نسبيتها إلى الروح الذاتية. وبالتالى فإن الدولة لها حقيقتها فى الروح المطلقة التى تتم نفسها فى المعرفة الفلسفية الهيجلية. وتضع فلسفة هيجل - العملية والنظرية - الفلسفة وضعًا جوهره أنها حقيقة السياسة ثم ترفض أن تكون السياسة حقيقة الفلسفة.

وإذا كان خط السير العقلى للفعل السياسى هو المقياس العام للتفسير الليبرالى العام لعمل هيجل فإن اللحظة الأخرى من المعادلة الشهيرة لهيجل القائلة بأن كل ما هو واقعى فهو عقلى أقول إن أطروحة عقلانية الواقع فى معادلة هيجل قد امتدحها تراث الفكر الثورى من كارل ماركس إلى اليوم. فلم ينفك هذا التراث سعيا وراء التشديد على أهمية «عقلانية الواقع» بحجة أن حكومة العالم بالعقل هى أطروحة تعنى فى باطنها القدرة العلمية على تحليل موضوعية العلمية الثورية. وقد بين جورج لوكاتش هذا التأويل لفكر هيجل بقوة ثم شك فيه تيودور إدور شكًا بليغًا من منطلق آنذاك أنها واحدة من تلك أطروحات هيجل المثيرة للريبة[٩٠] ويقول هذا الشك عند ادوريفر إن نظرية عقلانية الواقع هى فلسفة قدرية تنفى عنصر الإمكان. وعليه لا يستطيع الواقع أن يكون أو أن يصير إلى شئ مغاير لما هو محدد سلفًا فى قوالب العقلانية. ويسخر هيجل تبعا لأدورتر من أولئك الذين يريدون أن يصنعوا شيئا مختلفًا من العالم القائم خصوصًا فى نص ظواهريات الروح وفى أربعة سباقات مختلفة.

ولا يعنى ذلك يواصل أدورنو أن ننفى حقيقة معادلة هيجل لأن تجربة الواقع نفسه كفيلة بذلك[٩١]. فالنفى نفسه لن يعدو كونه دفاعًا عن الموجود. والموجود فى تطور هذه النظرية لا يعد كونه روحًا.

وهكذا فإن أطروحة عقلانية الواقع يرفضها أدورنو ويقبلها لوكاتش ومجموع مفسرى هيجل اليمينيين أمثال ديلتا وروزينزفيج وهيرينج، فلوكنير وبورچوا. وبالتالى فإن الأطروحة الهيجلية التى تقول بأن ما هو واقعى فهو عقلى ليست أطروحة يسارية فى ذاتها ولا يمينية فى ذاتها أيضا إنها أطروحة هيجلية بمعنى أن هيجل يعلمنا أن الفلسفة فكر الفكر يحقق آمال السياسة ولا تحقق السياسة أبدًا آمال الفلسفة ويعلمنا أيضا أن الفلسفة هى التى تستعرض المطلق فى كليتة ظهوره الذاتى والظهور الذاتى الكلى غير ممكن فى مجال المحسوس الذى تنمو فيه السياسة وحيث يجعل اختلاط المحسوس ميلاد التعارض المطلق محالاً يمنع تخارجه نشأة الاتحاد اللانهائى. الأمر الذى لا يقوم الا فى مجال فكر الفكر.

وهذه الأطروحة عقلانية الواقع أو الواقع المعقول التى بدت للبعض أنها أطروحة «مثالية» والتى تحكم سلسلة من الخطابات الفلسفية من أرسطو إلى هيجل سيواصلها ماركس مؤسس أول مشروع سياسى كبير فى العصر الحديث. فقد كتب إنجلز يقول بعد ذلك بكثير إن التشكيل النظرى لمجموع الحركة التاريخية وتنظيم الطليعة الثورية مهما كانت لا تزال العثرات والمتناقضات فهو يبدأ فى معرفة التاريخ وفى أن يصنع منه شيئا آخر يختلف عن العملية البسيطة التى قد تجرى بلا ميل أو معنى فحين يستوى المجتمع على وسائل الإنتاج يتم القضاء على الإنتاج وفى الوقت نفسه يقوم المجتمع بالتنظيم الواعى لفوضى الإنتاج الاجتماعى. وعندئذ يتميز الإنسان عن الحيوان. فهو ينتقل من سيطرة المحيط عليه إلى الوعى بالمحيط والسيطرة عليه. «هذا الإنسان الذى أصبح للمرة الأولى سيد الطبيعة الحقيقى الواعى» سوف يعمد إلى «صنع تاريخه الخاص بنفسه بوعى تام» (٩٢). وبالتالى يتبدى التاريخ وكأنه الوضع الطويل والشقى للسيادة الواعية للإنسان على نفسه. والوعى بعقلانية الواقع هو نفسه التحول السياسى إلى المجتمع المثالى.

١ - الهدف الفلسفى

وظل هيجل يرى أن هدفه الخاص فى أثناء إقامته فى بامبرج ونورمبرج هو الفلسفة والتعليم الاكاديمى دون أن يصمت أمام ما يحدث من أمور سياسية فى

ألمانيا والعالم. بل إن أحد موضوعات أعماله الرئيسية هو التساؤل حول السياسة. التساؤل حول السياسة لا العمل السياسى. وانخفاض اللذة التى قد يثيرها إشباع العمل السياسى يعوضه البحث عن المحتوى الجوهرى للسياسة والأحداث السياسية الكبرى (كمعركة إيينا) التى لا تظهر إلا مرة كل مائة أو كل ألف عام. هذه هى الأحداث الكبرى التى تهم الفيلسوف. أما الأخبار فهى مهمة الصحفى صحيح أن تقرير وزير أو تصريح قائد عسكرى يشكل خبرًا لكنه لا يمثل حدثا سياسيًا كبيرًا.

لذلك يعبر هيجل عن رغبته فى أن يستبدل حياة الصحفى بقسم من أقسام الفلسفة. وأراد أن يعيش من أجل الفلسفة لا فى سبيل الحياة السياسية العابرة التى لا يهتم بها إلا من منطق قوة العصر. لكن من حق الفلسفة أن لا تبالى كثيرًا أو قليلا بها وأن تتجلى عن الأشياء الصغيرة السياسية للأمراء. بعبارة أخرى، تحدد الفلسفة معنى الحياة ولا تبالى إلا قليلا بالحياة السياسية العابرة.

٢ - السياسة مشكلة فلسفية

وهكذا فالسياسة تبعًا لقراءة نظامية تحدد مكانًا ومكانة فى نظام الفلسفة. ونظرية السياسة جزء لا يتجزأ من فلسفة الروح التى هى اللحظة الثالثة من لحظات العملية السابقة على المنطق الصغير وفلسفة الطبيعة. إذن السياسة من اختصاص فلسفة الروح. لكن فلسفة المنطق وفلسفة الطبيعة وفلسفة الروح تشير إلى حركة حية. والسياسة هى لحظة فى المرحلة الأخيرة.

من هذه الحركة حيث فلسفة الفكرة التى على أساس وجودها الغيرى تعود إلى نفسها. هى المرحلة الثالثة أو البعد الثالث فى فلسفة الروح. إذن السياسة عامل أو بنية جوهرية من بين بنى الفلسفة والروح التى هى اللحظة الثالثة فى العملية النظرية والروح ليست لحظة ملموسة أو كلية وحسب وإنما هى كذلك تستفيد فى دلالاتها نفسها كل المطلق. المطلق روح. إذن السياسة حركة روحية تحقق تحقيقًا متطابقًا المعنى المطلق لما هو موجود. السياسة شكل من أشكال حل التناقض بين معنى الوجود ووجود المعنى أو صيغة من صيغ الروح ضمن مجال أو

إطار الوجود أو صيغة من صيغ تموضع الوحدة الذاتية بين الذات والموضوع. السياسة طريقة من طرائق الاتحاد الروحى بين لحظتين من لحظات وتؤذن إذن بتحقيق المعنى المطلق تحقيقًا مطلقًا وفلسفيًا.

مشكلتى إذن أن الخطاب حول السياسة هو خطاب مقترن بالخطاب حول إحدى تحديدى منتهيين وعابرين للروح أو هو خطاب مرتبط الخطاب حول فلسفة الروح الموضوعية. أما الفلسفة فهى جزء لا يتجزأ من فلسفة التحديد (الجبر) االلانهائى أو من فلسفة الروح المطلقة. بعبارة أخرى، السياسة جزء من الروح الموضوعية وأما الفلسفة فهى جزء من الروح المطلقة السياسية صيغة من صيغ الروح الموضوعية والمتناهية بوصفها توسطًا أو تعديدًا على الذات فى حين أن فكرة الفلسفة هى الشكل الأخير من أشكال الروح المطلقة فى حال تحقيق نفسها مطلقًا.

إلا أنه يبقى أن السياسة تحقق عبر تحقيق الروح الموضوعية فكرة الفلسفة بالربط بين الذات والموضوعية فى هوية:

١ ـ كتصور مباشر، بسيط، أى كقانون (RECHT).

٢ ـ كانكسار أو حلم : الأخلاق الذاتية (MORALITAT).

٣. كواقع مطابق للتصور، ككلية القياس: الأخلاق الموضوعية(SITTLICHKEIT).

والسياسة جزء من الأخلاق الموضوعية، أى من علم وحدة الروح الذاتية والموضوعية. ولا يعنى تحقيق السياسة للفلسفة أن الفلسفة الهيجلية تقول بانحياز فلسفى خالص إلى نزعة مثالية مجردة وإنما يعنى تحقيق أو تطبيق السياسة للفلسفة أن المعرفة المطلقة نفسها تصنع نفسها من الناحية الواقعية، أى من ناحية الاستعادة الموضوعية للروح المتناهية. لذلك لا تختفى الروح الموضوعية، من المعرفة المطلقة وإنما تعيد المعرفة المطلقة استخلاص ما جاءت به الروح الموضوعية الأخلاقية السياسية ومن حيث كونها تطابقًا تجمع المطلق بين اللحظتين فى الحكم المطلق (بمعنى تموضع الذات).

إذن هدف البحث هو تثبيت اللحظة السياسية فى حياة الروح المطلقة حيث تجمع الروح جمعًا موضوعياً بين عناصر الإرادة الإنسانية والمتناهية. فالتوسط الموضوعى هو الموضع الذى تنتقل عليه الروح المطلقة انتقالاً موضوعيًا. وبعبارة أدق، إذا كان صحيحًا أن الفلسفة هى الفكرة فى حال التفكير فى نفسها عبر المحتوى الملموس لاغترابها الطبيعى والروحى فما هو المحتوى الدقيق للاغتراب السياسى للفلسفة؟

إجابتى تميز بين مستويين من مستويات التحليل. أما المستوى الأول فهو مستوى المحتوى. من ناحية محتواها لا تقترن المعرفة النظرية بالسياسة. وأما المستوى الثانى فهو مستوى المبدأ. من ناحية المبدأ تفكر المعرفة النظرية فى نفسها تفكيرًا سياسيا إلى جانب نواح أخرى من التفكير. وبالطبع لا ينفصل محتوى الفلسفة عن مبدئها. فمحتوى الفلسفة أو محتوى المعرفة النظرية يتكون من قياس أول هو قياس موضوعى يشمل الروح السياسية، ومن حيث كونها موضوعية تنتمى الروح السياسية إلى اللحظة التى تدرك فيها المعرفة النظرية نفسها إدراكًا يعبر من خلال التفصل والاتصال عن نشاط أو توسط الروح كروح لا كموضوع. إنها المعرفة النظرية المتناهية أو روح الفيلسوف فى حال التفكير فى محتوى النشاط الروحى تفترض دراستنا إذن القراءة الأولى. الموضوعية، لدائرة المعارف الفلسفية دون الارتكاز على القراءة الثانية، الذاتية. أو المطلقة) للدائرة نفسها. فى القراءة الأولى لدائرة المعارف الفلسفية تدرك المعرفة النظرية منذ نموها الأول الظاهرى عمليتها التكوينية. من الناحية الموضوعية كما ستكون عليه فيما بعد اللحظة الموضوعية. إذن نفى الفلسفة لنفسها عبر السياسة ليس نفيا ذاتيا أو موضوعيًا أو أخلاقيًا يدرس الإرادة فى حال تحديدها لنفسها فى ذاتها كإرادة لذاتها. وهذه المعرفة ليست علمًا من علوم القانون. وهى ليست علمًا من علوم الأخلاق. لا تدرس الشخص أو الإرادة وإنما تدرس الإرادة فى حال تحديد نفسها لذاتها.

وهذه الخريطة التى تضع السياسة ضمن المعرفة النظرية لا تقضى على التراث الفلسفى المتين وإنما هى تعيد إلى الأذهان أرسطو. بل هو الأستاذ المعلن عنه فى فلسفة الروح لهيجل بدون أى لف أو دوران.

ومن هنا فالسياسة فى إطار فلسفة الروح هى جزء من بنية وحركة التجاوز الذى تقوم به الروح وتمارسة على نفسها من أجل أن ترقى إلى مرتبة أعلى من الطبيعة والمنطق المجرد إلى الحرية الباطنية فتقدم نفسها كعملية موضوعية وتمثل الحياة الأخلاقية أو الأخلاق الموضوعية (SITTLICHKEIT) إتمام أو إكمال أو إنهآء أو إنجاز(VOLLENDUNG) الروح الموضوعية . تنهى الأخلاق الموضوعية عمل (WERK) الروح الموضوعية على مستويين. أما على المستوى الأول فهى توحد القانون والأخلاق الذاتية. وأما على المستوى الثانى فهى توحد الروح الذاتية والروح الموضوعية. وهذه الوحدة الأخلاقية تحمل اسم الحرية. وتحقق الحرية الأخلاقية آمال العقلية الكلية (القانون) وغايات الفكر الخالص الذى تصوغه الذات المفردة (الأخلاق الذاتية)، معرفة الذات لنفسها (الروح الموضوعية) والاختفاء داخل الروح الذاتية ضمن العادات والتقاليد (SITTE) إنها ليست حرية قانونية أو شكالية أو حرية فكرية وإنما هى حرية ظاهرة ، فعالة وكلية، مباشرة وغير مباشرة فى آن واحد. لكنها بوصفها ظاهرة تغترب عن نفسها بنفسها دون أن تعود بنفسها إلى نفسها، ففى التخارج فقط تخارج (اغتراب) وتداخل معًا إنها عبودية مختارة، يختار الشعب بنفسه العبودية لكى يشكل الإرادة العقلية والكلية والحرة والوحدة بين الثنائية الأخلاقية (الذاتية) بين الواقع والفروض. فإن هذا الانقسام المجرد بين الواقع والأمر الواجب الأخلاقى وإن كان يحمل فى نفيه (تقسيمه) حدًا فإنه قوة وضرورة باطنية تعارض ظاهرة أشخاص مختلفين يقيمون بذواتهم طريقة روبنسون كروزو. إلا أن الحياة الأخلاقية (الموضوعية) تربط الاختلاف الأخلاقى (الذاتى) بين الواقع والأمر الواجب، بين العقلى والواقعى. وهكذا فإن الإتمام الأخلاقى (الموضوعى) ليس ختاما وإنما هو «منهج متحرك» يقوم فيه الجوهر الأخلاقى الموضوعى السياسى بتوحيد حركى للتفرد الأخلاقى (الذاتى) والكلية القانونية الشكلية بل يقوم

بتوحيد حركى للحرية الأخلاقية (الموضوعية). إذن يسير الجوهر الأخلاقى والموضوعى والسياسى ضمن عملية متصلة يخصص فيها الجوهر نفسه تخصيصًا فى صورة حالات (STANDE) أخلاقية موضوعية واجتماعية هى حالة الدولة أولاً ثم حالة المجتمع المدنى(BURGLICHE GESELLSHAFT) ثم حالة الأسرة[٩٤].

إذن يوحد القياس الأخلاقى والموضوعى والسياسى بين الدولة والحالات. الدولة هى حالة وعامل موحد للحالات كافة، لأن الدولة فى التصور بوصفه هوية المحددات البسيطة. لكنها موضوعية فى الوقت نفسه وضعًا واقعيًا حيث اختلاف المحددات: الدولة، المجتمع المدنى، الأسرة، إذن قياس الدولة هو العقلى وكل عقلى سياسى بمعنى أن الدولة تماثل بين الدولة واختلاف الحالات الأخلاقية والموضوعية والسياسية. وتحقق قياس الدولة الدور الأخلاقى والموضوعى والسياسة تحقيقًا ذاتيًا وشكليًا لأنه يقدم أى قياس الدولة - شكل عقلانية الدولة دون أن ينتج المحتوى العقلى. وكتب هيجل يقول إن هذه مهمة الحكمة والعالم والدولة الكلية وبعبارة عامة إنها مهمة مجال أعلى هو مجال فلسفة الدولة (٩٥).

وتقول فلسفة الدولة إن الدولة فى جوهرها هى الكلى فى ذاته ولذاته. أى أن الدولة هى العقلى فى الإرادة[٩٦].

والنشاطات الفعالة الخاصة بالدولة تنتج باستمرار تصورًا واحدًا للإرادة العقلية بطريقة ليست تصورية تمامًا بعد. وإنما الدستور(VERFASSUNG) هو الذى يحتوى على المحددات التى بها تصير الإرادة عقلية وتكتسب المحتوى العقلى العميق، أى الحرية والمساواة. وقد كتب هيجل يقول إن الدستور هو الذى يكفل ذلك[٩٧].

إذن الحرية والمساواة هما محددان مجردان بمعنى أنهما يعاملان دون أن يخالفا. وأما المبدأ الهيجلى فيقول بأن ثمة تماثلا فى اختلاف السلطات الحاكمة والمحكومة واختلاف الدولة فى معناها العميق. والحرية والمساواة يمثلان بين الهوية الفوضوية (المساواة والحرية) وبين اختلاف الدولة فى معناها

العميق (سلطة حاكم ومحكوم). كيف يتم إذن هذا التماثل؟ أولا: يجب أن نزحزح الفكرة القائلة بأن البشر جميعاً متساوون بطبعهم لأنها فكرة تخلط بين الطبيعى والتصور. ويجب أن نقول بالعكس إن البشر بطبيعتهم غير متساوين [٩٨]. وعلى عكس فلسفة هيجل التى تقول بأن البشر بطبيعتهم غير متساويين وبأنهم متساوون من ناحية التصور نجد الرأى القائل بأن البشر متساوون بطبيعتهم وبأن المجتمع والدولة هما اللذان يحولونهم إلى قادة ومقودين، سادة ومسودين، وصحيح أن البشر متساوون بطبيعتهم إذا قصدنا بكلمة «طبيعة التصور» أو حدهم أو فى ذواتهم. فطبيعة المساواة لا تدل على شئ سوى تصور المساواة. وفى هذه الحال فإن المقصود أيضا هو صيغة وجودهم الطبيعى والمباشر. وفى هذه الحال أيضا نفترض حالاً طبيعية ونتخيل أن البشر يعيشون ويمتلكون حقوقهم الطبيعية ويمارسون ممارسة لا محدودة ويتمتعون بمساواتهم وهذه الفلسفة الطبيعية فى المساواة لا تؤسس على أسس تاريخية وقدتجد نفسها متعثرة أمام إنتاج برهان على الوجود السابق أو الحاضر للحال الطبيعية المقصودة، يوجد حقا حال وحشية لكن الحال الطبيعية لا أساس لها فى التاريخ.

لكن أصبح من المعتاد منذ منظرى الحال الطبيعية أن يضع الفلاسفة بداية للتاريخ هى الحال الطبيعية أو حال البراءة الأولى أما هيجل فيرى أن البشر تبعا لتصور البشر هم متساوون أى أنهم مشروحون ومختلفون ومحددون من ناحية محتواهم الذى يعنى محو الإرادات المفردة ووحدة المساواة بوصفها مساواة لا بوصفها شيئا آخر وحرية كل واحد فينا يجب أن نقول إذن إن البشر بطبيعتهم فى حال أصلى من التفاوت حيث المساواة بوصفها مساواة ليست فعلية بعد. يقوم إذن التصور المخالف لتصور هيجل على سوء فهم كلمة «طبيعة». فإذا كانت كلمة «طبيعة» تعنى الجوهر والتصور فإن البشر متساوون بطبيعتهم لكن إذا كان المقصود بكلمة «طبيعة» الطبيعة الحسية فإن فى هذه الحال ليس البشر متساويين. وتصور الحرية فى وجوده الأول بالتحديد أو نموه و تصور الذات المجردة أو الشخص القادر على الامتلاك [٩٩]. ومن هنا تشير الحرية الطبيعية أو المسماة بالحرية الطبيعية إلى حرية بلا تحديد أو نمو تاريخى التفرد الشخصى

المجرد وموضوع القانون المجرد. تبعا للتصور إذن وليس تبعا للطبيعة تنتقل الحرية من المرحلة المباشرة حيث التصور المجرد فى محيط القانون المجرد الشكلى. وهى ليست المرحلة المباشرة الوحيدة من مراحل نمو فكرة الإرادة الحرة فى ذاتها ولذاتها. ويضيف هيجل قائلا إن هذا التحديد المجرد وحدة للشخصية يكون المساواة الفعلية للبشر(١٠٠) صحيح أنه تبعا للحظات نمو فكرة الإرادة الحرة فى ذاتها ولذاتها لا تزال الإرادة مباشرة والتصور مجردًا والشخصية وجودها التجريبى شئ خارجى ومباشر.

فالإرادة الحرة فى ذاتها وتبعا لتحديدها فى إطار التصور المجرد هى إرادة مباشرة. وتبعا لهذا التحديد فهى تنفى الواقع الذى لا يوجد إلا فى صلة مجردة مع نفسه كإزادة مفردة تتمتع بها الذات وتقيم بدخلها ذاتها. إذن الإرادة الخرة فى ذاتها ولذاتها توجد أولا تبعا لتصورها المجرد وتبعا للتحديد المباشر.

لكن ما يجب أن نفهمه من هيجل يقول إن هذا التحديد المجرد وحده للشخصية يكون المساواة الفعلية بين البشر إن الإرادة الحرة فى ذاتها ولذاتها. أى تبعا لتصورها المجرد. توجد أيضا تبعًا لتحديد التوسيط. والقانون المجرد والشكلى الذى يضمن المساواة الفعلية بين البشر هو الحال التى تتحقق فيها الحرية على نحو نسبى ولا يعود الوجود التجريبى للتصور كونه لحظة فعلية فى تطوره الذاتى.

إذن فى بداية الأمر التصور مجرد ومحدد فى آن واحد والحرية المجردة ومحددة فى آن واحد. ويطورها قانون الشخصية الذى يضمن حرية الجميع، أى المساواة. والفرق الكبير بين العالم القديم وبين العالم الحديث هو أن البشر يتمتعون بالمساواة تبعًا للقانون وليس وفقًا للطبيعة. وهذا الفرق نفسه هو محصلة الوعى بأعمق مبادئ الروح والكلية والتشكيل الثقافى لهذا الوعى(١٠١).

وكلية هذه الإرادة الحرة لذاتها هى الكلية الشكلية وليست الطبيعية لأن الكلية الطبيعية تخصيص (بعض البشر فقط متساوون) وليست تعميمًا كليًا. ويقول

هيجل إن مبدأ المواطنون متساوون أمام القانون يحتوى على الحقيقة الأعلى[١٠٢]. وهذه المساواة أمام القانون إذا كانت تسمح بتحقيق مرحلة أولى من مراحل نمو الإرادة الحرة فى ذاتها ولذاتها فهى بالرغم من ذلك يقول هيجل تحصيل حاصل أو كلية بلا محتوى.

فى الواقع إن هيجل يقصد بالقانون الملموس والمتكون من وحدة المحددات المختلفة محصلة عملية هى نفسها ملموسة تضم إلى جانب تماثل اختلاف الثروة والسن والقوة البدنية والموهبة والمهارات العملية والجرائم والضرائب والواجبات العسكرية والأشغال العامة، والعقاب الجنائى وغيره. ومن هنا فالكلية التى تتمتع بها الإرادة الحرة لذاتها ليست شكلية تمامًا. وتحقق المساواة أمام القانون مرحلة أولى على طريق فكرة الإرادة الحرة فى ذاتها ولذاتها لأنها تفترض التعاون الناجم عن الظروف والاختلاف التاريخى. يماثل إذن المساواة بين هوية الإرادة واختلاف الظروف وتضمن الحرية لأنها تحتوى على الحد العقلى للروح الموضوعية.

والخلاصة أن هيجل يدافع عن أطروحة تؤدى إلى الاعتقاد فى أن نمو الدول الحديثة قد عقلن الفعل وفكر تفكيرًا اشتمل على التفاوت بين الحريات الخاصة وبين المساواة الكلية، الحرية والمساواة، العقل والقانون، وباختصار، الحرية الحديثة ليست طبيعة وإنما هى عقلية وموضوعية.

٣- السيطرة الفلسفية على العالم

يدرك هيجل إذن أن الفعل السياسى ليس عقليًا حقيقيًا إلا إذا كان لحظة فى عملية محايثة وضرورية من الجبر الذاتى يحقق فيه العقل الفعلى نفسه. والدولة ليست سوى لحظة فى الكل العقلى وعقلانية الدولة ليست سوى تمفصلاً. صحيح أنه تمفصل مهم. لكنه يتبع علانية الفعل الذى هو تحقيق ذاتى للفلسفة الهيجلية. إذن السياسة ليست سوى لحظة فى العقل الفلسفى هى بعد من أبعاد المعرفة العقلية الكلية. وهكذا فلسفة هيجل هى فلسفة نسبية السياسة وإطلاقية الفلسفة.

وقد رأينا فى الفقرة (٢) أن الدولة تصوغ درجة من درجات نمو فلسفة الروح وأن الدولة إذن منسوبة إلى عملية الروح وأن الروح نفسها منسوبة إلى دائرة المعارف الفلسفية. من ناحية إذن الجوهر الأخلاقى والموضوعى والسياسى هو محصلة اللحظات السابقة بمعنى أنه الجوهر وحدة مختلفة للاختلاف ونظرية الوجود أو الجزء فى العملية الموضوعية تتصور واقع الدولة دون أن تحدد تحديدًا نهائيا المثال الموحد للدولة ومثالها الخاص. ويضمن الدولة وحدة النظرية الأولى عن الوجود. لكن وحدة أو الهوية الخاصة بالجوهر (الأخلاقى والموضوعى والسياسى) تعيد تنمية موقف وتوضيح وبالتالى اختلاف يتوجب علينا فيما بعد أن نوحده. يقتضى فهم الحد السياسى للفلسفة إذن أن نفهم هذا الحد السياسى تبعًا للتقدم من البداية الأكثر تجريدًا للفلسفة (نظرية الوجود) وتبعًا للتخلف من النهاية الملموسة الأكثر (نظرية المعرفة المطلقة).

إذن السياسة ضرورية وغير كافية. من ناحية هى ضرورية لأنها تعبر عن المطلق. ومن ناحية ثانية هى غير كافية لأنها تترجم الفلسفة ترجمة غير مطلقة بل هى تترجم الفلسفة على نحو يعارض المطلق نفسه، أى على نحو نسبى، ضمن الوحدة الموضوعة والمشروحة والتى تغاير بين الروح الذاتية وبين الروح الموضوعية.

فإذا كانت الحياة الأخلاقية والموضوعية هى حقيقة القانون والأخلاق الذاتية فإن حقيقة الأخلاق الموضوعية هى المعرفة المطلقة الهيجلية. وإذا كانت إرادة جماعة ما تحقق آمال الحق والأخلاق الذاتية فإنها تحقق نفسها فى المعرفة المطلقة أيضًا، وبالتالى فهيجل يخضع السياسة إلى العقل المتفلسف والفعل السياسى إلى العقل المتفلسف. وبالتالى أيضا فما السياسة سوى لحظة فى عملية استعراض المطلق لنفسه من خلال مسرحية الوجود والجوهر والتصور.

وصحيح أن المشروع الهيجلى القائم على الإنسان الكلى يجب أن يحقق نفسه أيضًا من خلال البعد السياسى أحد أبعاد الحياة الإنسانية. إلا أن البعد السياسى لا يستقل أبدًا عن البعد الفلسفى. وتجد الروح نفسها تمامًا فى البعد السياسى كما تجد نفسها أيضًا لكن على مستوى أعلى فى البعد الفلسفى فالبعد

الفلسفى هو فى الوقت نفسه بعد من بين عديد من الأبعاد وشروط إمكان أعلى الوحدة العضوية بين الفلسفة والسياسة لذلك يجب التخلى تمامًا عن تفسير هيجل على أساس ثنائية إما.. أو: هل هو فيلسوف أم هو سياسى؟ الحقيقة الواضحة هى أنه فيلسوف. والهيجلية هى غاية وتحقيق الفعل العقلى والفعل العقلى هو فعل الربط الفلسفى بين الهوية الفلسفية والاختلاف السياسى. وهى بالتالى أحادية الجانب، أى أنها نزعة فلسفية وليست سياسية. لذلك فحينما كتب چان شوفاليه كتابه عن أمهات الكتب السياسية من مكيافيللى إلى أيامنا استبعد هيجل وآثر الاهتمام بفشتة.

فقضية هيجل هى استعراض المطلق فى الأساس. والمطلق ليس بمقدوره أن يكون مطلقًا إلا إذا استعرض نفسه استعراضًا سياسيًا إلى جانب الاستعراضات الأخرى. ويرى أن السياسة واحد من أبعاد الجبر الذاتى للمطلق.

٤ ـ السياسة بين المصادفة والضرورة

ومن هنا فلم يكن من الممكن أن يقوم العلم السياسى الهيجلى على غير الإطلاق الفلسفى. وفى سياق غيبة الوحدة الألمانية تخلى المفكرون عن صيغة علم السياسة. وعادوا فى عصر هيجل لا يبالون بالقانون والدستور أو بتأسيسه على أسس علمية واكتفوا بوصف الموجود الإمبريقى دون أن يطابقوا بينه وبين الفكرة العقلية(١٠٣). وعجزوا عن أن يتصوروا الغائب ضمن جدل الغائب والحاضر. ولا يرون سوى الاختلاف الإمبراطورى الفوضوى الذى هو ليس دولة وإنما مجموعة دويلات مربوطة فيما بينها برباط وحدوى ظاهرى.

أما هيجل فيتناول السياسة تناولاً فلسفيًا، وهدف هذا التناول الفلسفى هو البحث عن الصلات العميقة بين الموجود التجريبى وعن السر الذى وراء غيبة الوحدة السياسية الألمانية فهذا النوع من التفكير كما يقول هيجل ينتمى فى ذاته إلى كل من لا يتبع الموجود وإنما يعرف الحدث وضرورته. وهذه المعرفة تميزه عما سواه من الباحثين والعلماء والدارسين الذين لا يرون سوى العشوائية والمصادفة(١٠٤). وهدف هذا النوع من التفكير ضبط ضرورة الحدث السياسى هو

التعليم بالخبرة على تحسين تناول الماضى والحاضر والمستقبل.

وبالتالى فإذا كان هيجل يتبع الفكرة العقلية فإنه لا ينسى أبدًا الفعل الراهن والقادم. فليس هدف الفكرة العقلية أن تدرك القائم والراهن وحسب وإنما عليها أيضًا أن تحتم القادم دون الوقوع فى ثنائية الواقع والمفروض الأخلاقية الذاتية والقانونية المجردة. بعبارة أخرى. هدف العلم السياسى الهيجلى هو معرفة ضرورة الحدث. والمقصود بالضرورة فى سياق علم السياسة هى الضرورة الاضطرارية والواجبية (MUSSEN) وليست الضرورة الإلزامية الأخلاقية أو الواجب الخارجى بل هى معاكسة للتعسف والمصادفة-WILLRUE) UND ZU (FALL التى يجرى ضمنها البشر وآراؤهم ومفاهيمهم وغاياتهم وغيرها من مظاهر المصادفة لا يهتم بها العلم الهيجلى السياسى فأفكارهم محدودة كرؤيتهم للأشياء ولا يتصورون الأشياء إلا كأحداث خاصة لا كنظام تضبطه الروح(١٠٥).

وبالتالى فالفكرة العقلية التى يتأسس عليها العلم السياسى الهيجلى هى الفكرة التى تتصورها الروح بعيدًا عن العقلانية الشكلانية التى تتمتع بها قوانين الدولة والأخلاق الذاتية (NORALITAT)، أى روح الحرف أو محتوى الشكل. ونحن نعلم منذ تحليلات الفصل الثانى من الباب الأول أن الخط القائد للمنهج النظرى، العلمى، عند هيجل، هو ربط شكل المعرفة بمحتواها. إلا أن منطق السياسة الحديثة الألمانية ظل يفصل بين الشكل (النصوص الشرائع والأخلاق الذاتية) وبين محتوى الوحدة السياسية (الدولة). وبالتالى فقد كان جهد هيجل منصبًا كليًا على ربط شكل الدولة بمحتواها وعلى تأسيس العلم السياسى على نمو الفكر والتصور لا على الرأى والمصادفة والتعسف فى إصدار الأحكام. وقد كتب يقول فى مقدمة الخطوط الأساسية لفلسفة الحق إنه «لا شك أن هذه الأفكار التافهة يمكنها أن تبدو متفقة تمامًا، مع النظام والأمن الخارجيين، منذ الوهلة الأولى، ونظرًا لأنها لا تصل إلى حد ملامسة جوهر الأمور، بل حتى استثارة، من وجهة نظر رجال الأمن، فإنه لم يكن من الممكن أن يوجه إليها أى نقد. بيد أن «الدولة» تنطوى فى ذاتها، على الحاجة إلى ثقافة وعقل أكثر عمقًا، وتتطلب منهما إرضاء وجه العلم»(١٠٦).

تقـضى إذن الـدولة بإرضــاء العلم لا إرضــاء الآراء الذاتيـة والشـعـور الـذاتى والقناعة الشـخصيـة. ولا يعنى التأسيس على السياسـة تدمير الحـرية الشخصية وإنما يعنى تأسيس العلم السـيـاسى والدولة على حـريـة مسئولـة لا على حـرية طائشـة. وكيف يحطم هيجل الحـرية الشـخصـيـة وهو الذى يقـول إن حـرية الفـرد هى مبدأ العصـر الحـديث والدول والشـرائع الحـديثة؟ تتـأسس الدولة عنده كمـا يتـأسس العلم السيـاسى على الحـرية لكنهـا الحـرية الجـوهـرية لا الحـرية العـابرة. إنها الحـرية العقلية والعقلى يرادف الفكرة[١٠٧]. والفكرة توحد التصور (الحرية) والموضوعية (المساواة والحق). هذه هـى الحقيقة السياسية.

إلا أنه لا يجب اعتبار هذه الوحدة اعتبـارًا يجعلها هدفًـا مؤجلاً إلى أجل غير مسمى وإنما يجب أن نعتبـر هذه الوحـدة اعتبـارًا مغـايرًا يرى أن فعل الدولة لا يقوم إلا إذا كان ينطوى على الفكرة العقلية ويعبـر عن وحدة التصوير والموضوعية التـاريخيـة. ويجب أن يتوافق بين العقلى والفعلى. والفعل السياسى الذى لا يطابق العقلى هو ظاهرة سياسـيـة وحسـب، أى أنه ذات سياسـيـة، عـرضية أو مصـادفة سياسية. ووجـود الدولة يصل إلى معنى الحـقيقـة الفلسفيـة حينمـا توحـد الفكرة بين العقلى والفعلى. وعندئذ يصبح وجود الدولة ووجـود الفكرة مترادفـين والعقل النهائى هو تماه لأنه لا ينطوى تماما على العقل وبالتالى فهو فى حاجة ماسة إلى الغـرية الفعليـة. بعبـارة أخـرى المفـروض أن العقلى والفعلى موضـوعـان مستقـلان الواحد عن الآخر وبالتالـى فان كلامنهما ينطوى على الوحدة التنوع كحد أو جبـر خـارجى. وإنما يمكن أن نصل إليـه فى سيـاق المتنـاهى هو التطابق الخـارجى بين العقلى والفعلى. هـذا هو جانب المتناهى واللاحقيقية فيه العقلى والفعلى موضوع فى نطـاق خـاص ومسـتـقل. لكن إذا كـانت فـعليـة الدولة لا تطابق تمـام المطابقـة الفكرة العقليـة بمعنى أنه إذا كـان فـعل الدولة مـغـايرًا فى وجوده التجـريبى لفكرة الدولة ففى هذه الحـال ينفصل الفـعل السيـاسى عن الـعقل الفلسفى ويضـع فـعل الدولة بين الشـخـصيـات الـفـردية. أمـا العقل الفلسفى فيـهـرب إلى منـاطق الفكر النائيـة وحتى أسـوأ الدول أدنى درجـات التطابق بين الفـعل والعقل فـهـو من حيث كونه قـائمـا فـهـو لا يزال فـكرة عـقلية. لأن قناعـة هيـجل الـرئيسـيـة هى أن مـا هو

قائم هو بالضرورة عقلى. ويجب أن نستخرج من ظاهر الفعل السياسى العقل النظرى المحايث لحاجز الدولة.

وهكذا تحدد الخطوط الأساسية لفلسفة الحق لهيجل الخطوط الأساسية لعلم الدولة. هذا الملمح يحدد الدولة كدولة عقلية فى ذاتها. لكن هذه العقلانية فى ذاتها (عقلانية الدولة) التى تؤسس العلم السياسى الهيجلى لا تقوم على قوانين أخلاقية (NORALITAT) وإ نما تقوم على شرائح محايثة (وصفية). وبعبارة أخرى، يقوم العلم السياسى الهيجلى على قوانين محتواها ليس الدولة كما يجب أن تكون وإنما الدولة (SOLLEN) كما هى فى الواقع أى كما هى ضمن توحدها الفكرى مع تصور الحرية. بهذا المعنى لا يهدف هيجل أن يعلم الدولة كيف يجب أن تكون.

فقد كانت الفلسفة السياسية قبل مكيافيللى تقوم على التحديد المسبق لما يجب أن تكون عليه السياسة. فكتب أرسطو طاليس يقول فى مستهل الفقرة الأولى من الباب الأول فى الكتاب الأول من مؤلفه السياسة إن كل دولة هى بالبديهة اجتماع وكل اجتماع لا يتألف إلا للخير. فبين إذن أن السياسة كانت ترمى إلى غاية محدودة سلفًا هى الخير من نوع ما. وبهذا المعنى ظلت الفلسفة السياسية القديمة تجرى وراء غاية دون أن تصل إليها أبدًا لأنها محدودة سلفاً قبل بداية العملية نفسها. إنها ظلت تدور فى دائرة ديالكتيك اللامتناهى أى أنها تقدم المتناهى (الخير) الذى بتقدمه يدفع حدوده باستمرار. ولكنه (الخير) بهذا إنما يعطى نفسه حدودًا جديدة. فإن هذا التقدم اللامحدود هو اللامتناهى الفاسد أو الزائف. بينما ينبغى أن ننظر إلى اللامتناهى الحقيقى باعتباره ما يتحقق فى المتناهى وبالمتناهى حيث يفرض اللامتناهى على نفسه حدودًا ينفيها بعد ذلك. ونفى نفسه هذا هو مجابه. بعبارة أخرى، اللامتناهى الحقيقى هو مجموع لحظات الوجود السياسى التى تحدد ذاتها بذاتها فى كل حد يضعه التغير الكلى. إذن كانت الفلسفة السياسية القديمة تربط السياسة بمستقيم يمتد إلى غير نهاية. أما الفلسفة السياسية الحديثة فهى فى نظر هيجل تربط السياسة فى دائرة. فالمطلق يدور بمعنى أن اللامتناهى يستعرض نفسه ويوحد

نفسه ويحدد نفسه فيصير واحدا لا شريك له. ذلك أن الوجود غير محدد فيحدد نفسه. وكل حد نفى. ثم ينفى الحد. ثم ينفى النفى وهكذا يستمر، وبالتالى فالدولة فى المنظور الأخلاقى (الدولة كما يجب أن تكون) ليست نفى النفى وإنما هى مخفضة إلى النفى الأول البسيط للموجود. إنه عدم المتناهى الذى هو الواقع. إنه الفراغ أو المابعد الفراغ من أى حد تاريخى. بهذه الطريقة لا تنطوى الدولة على المتناهى ووجودها ليس هنا وإنما هناك. إنها الدولة المجردة. وهى بوصفها عدمًا تجابه وجود الدولة وتبدأ فى تنمية فكرة الإرادة فى ذاتها ولذاتها هى لاتزال مباشرة وتصورها المجرد فى مجال الحق المجرد والشكلى. هذا هو العدم المباشر. وهنا وفى إطار الأخلاق الذاتية (MORALITAT) المرحلة الثانية فى تطور فكرة الإرادة الحرة فى ذاتها ولذاتها. يعود العدم من الوجود/ هنا. ويخرج من ذاته. وينفى نفيًا مباشرًا أحادى الجانب. لأن وجود الدولة ينفى وجودًا هنا مواجهًا للدولة كما يجب أن تكون. وحده فى هذه الدولة التى يجب أن تكون. وهى كذلك لاتعدو كونها دولة محددة إلى الدولة العقلانية فى ذاتها.

وهكذا تبدو الدولة على سبيل التمثيل لا على سبيل التصور فتمثيل الدولة المحددة يبينها فعلية أما الدولة العقلانية فى ذاتها فهى غير فعلية وتظل الدولة فى ذاتها المحددة بعيدة بعدًا مضطربًا. لكن فى الوقت نفسه الدولة واجبة القيام هى حد الدولة العقلية بمعنى أن الدولة العقلية فى ذاتها الدولة المحددة (فى التاريخ) تصيران الواحدة بعيدة عن الأخرى وأما وحدتهما فهى المعنى الملموس والمتطور والمختلف. إنها وحدة الشكل ومضمون العلم السياسى. وفى معناه الملموس الأكثر الشكل هو الدولة فى ذاتها. وأما المحتوى فهو الدولة العقلية كجوهر الفعل الأخلاقى والموضوعى والسياسى. «الوحدة الواعية للاثنتين هى الفكرة الفلسفية»[١٠٨]. الفكرة الفلسفية هى وحدة الدولة العقلية فى ذاتها والدولة المحددة فى التاريخ. «إنه لعناد عظيم، عناد يشرف الإنسان، أن لايريد الإنسان أن يعزف بشئ من عواطفنا لم يسوغه الفكر، وهذا العناد هو الصفة المميزة للأزمنة الحديثة»[١٠٩]. يبقى أن نعرف ما إذا كانت الوحدة الواعية بين الشكل والمضمون تغلق باب التاريخ أمام «معنى» فلسفى آخر؟

٥ - هل يبقى التاريخ مفتوحًا؟

مع بداية تفكك الاتحاد السوفيتى وانهيار التجربة الاشتراكية فى شرق أوروبا نشرت مجلة «ناشيونال انتريست» مقالاً للمفكر الأمريكى اليابانى الأصل فرانسيس فوكوياما عنوانه «نهاية التاريخ» سرعان ما تناقلته وكالات الأنباء ووسائل الإعلام الغربية الكبرى، وذاع صيته فى مراكز البحث العلمى والدوائر السياسية فى مختلف انحاء العالم. ثم عاد فنشر كتابه «نهاية التاريخ والرجل الأخير» وكان مرجعه فى ذلك كوچيف.

وكان الفيلسوف الفرنسى المعاصر، والروسى الأصل، ألكسندر كوچيف (١٩٠٢ ـ ١٩٦٨) قد أصدر كتابه، «مدخل إلى قراءة هيجل» (١٩٤٧) للبرهان على «نهاية التاريخ» استنادًا إلى تأويل يمزج بين أفكار هيدجر وماركس لنص هيجل «ظواهريات الروح» (١٨٠٧)، وأكد الأطروحة «دومينيك أو فريه» فى كتابه «ألكسندر كوچيف، الفلسفة والدولة ونهاية التاريخ» (١٩٩٠).

وفى إطار الحوار مع أفكار فوكوياما عن أطروحته حول نهاية التاريخ صدرت العديد من الدراسات التى تحمل على الاعتقاد فى استمرار التاريخ بل وفى بدايته الجديدة. وعقد البعض مقارنة بين «أفيون» نهاية التاريخ فى عالم اليوم وأفيون الماركسية عند المثقفين الفرنسيين فى الخمسينيات من القرن العشرين.

وكان قد جاء ألكسندر كوچيف فى الثلاثينيات من القرن نفسه ليبنى تصور «نهاية التاريخ» هيجليًا. وكتب يقول فى نص يرجع إلى عام ١٩٤٧ ضمن كتابه الضخم عن «هيجل» إن انقطاع مجرى التاريخ معناه نفى السلب التاريخى الذى هو جوهر الفعل الإنسانى وماهية خلقه لنفسه وصميم حريته بداخل الطبيعة غير الواعية:

«إن زوال الإنسان عند نهاية التاريخ ليست بالتالى كارثة وإنما العالم يظل كما هو منذ الأبد، كذلك ليست نهاية التاريخ كارثة بيولوجية. أما الإنسان فيظل على قيد الحياة باعتباره حيوانا تتسق كينونته مع الطبيعة أو الموجود المعطى أما الزائل فهو الإنسان فى حد ذاته. أى الفعل السالب للمعطى والخطأ.

وبشكل عام يسلب الذات المقابلة للموضوع. والواقع أن ما تدل عليه نهاية الزمان البشرى أو التاريخ والقضاء النهائى على الإنسان فى حد ذاته أو الفرد الحر والتاريخى على توقف الفعل بالمعنى الدقيق للكلمة.

كما تدل على زوال الحرب والثورات الدموية» («مدخل إلى قراءة هيجل» ١٩٤٧، دار جاليمار، باريس، ص ٤٣٤-٤٣٥).وكان كوچيف فى ذلك الوقت يتصور أن «نهاية التاريخ» أمر لاحق لا أمرًا قائمًا بالفعل، وما لبث أن اكتشف عام ١٩٤٨ أنه «أمر واقع» بالفعل (نفس المرجع ص ٤٣٦). وذهب إلى حد القول عام ١٩٥٩ بعد عدة رحلات قام بها إلى الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتى بين عامى ١٩٤٨ - ١٩٥٨ «بأن أسلوب الحياة الأمريكى أمسى أسلوب الحياة الذى تتسم به فترة ما بعد التاريخ والانتشار الراهن للولايات المتحدة فى العالم يوحى بمستقبل «أبدى وحاضر» للإنسانية جمعاء» (نفس المرجع ص٤٣٧).

وسرعان ما انقلب فكره رأسا على عقب إثر سفره إلى اليابان عام ١٩٥٩ وسلم «بأن الحضارة اليابانية قد شقت طريقًا مخالفًا تمامًا للطريق الأمريكى» (نفس المرجع ص ٤٣٧) لما قامت به من نفى للمعطى «الطبيعى».

وهكذا تراجع الفيلسوف الكبير «كوچيف» عن بعض آرائه الحاسمة. أما فرانسيس فوكوياما فإنه لا يتراجع.

وقد كتب برتراند بوارو ديلبيش عضو الأكاديمية الفرنسية مقالاً ساخرًا فى جريدة لوموند الفرنسية العالمية المعروفة جاء فيها:

«تعجبت: هل أصبح الأمريكيون متواضعين إلى أقصى حد؛ هم المتلهفون على التظاهر الفج. ماذا استعدوا للاحتفال فى أعماق أنفسهم بانتصار «ديمقراطيتهم» الليبرالية بعد انتهاء الصراع الأيديولوجى؟ هل هو الحذر من النجاحات التى حققوها دون عناء؟ هل هو الخوف من بعث ممكن للجثة الشيوعية؟ هل لدى الروح العربية الإسلامية ما تقوله بعد كبت حرب الخليج؟

إننى أتصور أن هذه المخاوف قد زالت بعد صدور أنشودة النصر تحت عنوان «نهاية التاريخ والرجل الأخير» عن (دار فلاماريون الفرنسية) لمؤلف اسمه «فوكوياما وهو يابانى الأصل مما لا يقلل من شأن الدلالة الرمزية.

وحينما نقرأه ونسمعه نشعر أنه نتاج خالص للحظة الراهنة، غير أننى لا أريد أن أثقل عليه. ففى أيامنا هذه قلما نجد مفكرًا يخرج فقط من رحم مؤلفاته ويعيش معزولا فى مكتب الإلهام. صحيح أن «فوكوياما» لا يدعى أنه يضاهى «هيجل» أو كوچيف» بل هو لا يدعى أنه ابتكر شيئا جديدًا. فقط لاحظ أن الديمقراطية غزت أرجاء العالم بكنوز اقتصاد السوق. كذلك أدرك أن الماركسية قد أفلست. وخلاصة قوله دعوة إلى الاحتفال بالنصر! «لقد انتصرنا»، هكذا . يردد فليعد الفقراء إلى ديارهم وليشق كل طريقه. إذ يخرج إلى الوجود نظام جديد. انتهت النكتة وتوقفت عجلة التاريخ.

واقع الأمر أننا اعتدنا الغرق فى الوهم عشية الانتصار! فالمنتصر لا يتخيل احتمال عودة المهزوم. العدو تلاشى فلنرقص على حطام أشلائه ويبدو أن أوربا والعالم أجمع قد استوعبوا الرأى المسبق القائل بأن الأحداث الجارية الآن فى الولايات المتحدة الأمريكية ستعم الكون فى غضون العشرة أعوام المقبلة (وحى شديد العمومية) ينشره جماعة من القادة العاجزين عن استشراف المستقبل وأحدًا لم يعد يشك فى هذا الأمر!).

كان «هتلر» قد وعد (بالطبع لا تتساوى كافة الأيديولوجيات مع بعضها البعض، بأن الرايخ الثالث سيطول عمره ألف عام واليوم يذهب فوكوياما إلى أبعد من ذلك ويقول بأن وطن الدولار لن يزول أبدًا، أقرأوا كتابه ستجدون هذا الزعم واضحًا جدًا ولو سلمنا بقوله لأدركنا أن الإنسانية وصلت إلى ذروة الكمال بفضل مجتمع المؤسسات وخصوصًا أسلوب الانتخابات الأمريكية وإدارة البنتاجون ومؤشرات «داو جونز». ولنقف عند هذا الحد. تجاوز المنتصر الجديد الماركسية التى تصورت أنها «غير قابلة للتجاوز» لما كانت تمثلة من عقبة معرفية.

هكذا أصبحت على أقل تقدير هكذا كانت تبدو الأمور. أصبحت «سورًا منيعًا» وكلمة الكون على حين أننى تعلمت أنه فى نطاق المعرفة فإن أحدًا لا يستطيع أن يتلفظ بشئ دون حد أدنى من التواضع وبدون أن يعترف سلفًا أن ذاك الشئ مؤقت ومحدود.

هل هذه الشكوك هى أفكار مسبقة؟ إن الفلسفة، من الآن فصاعدًا، عادت لا تخشى من أن تضع نفسها «فيما بعد تطور ما» وتحسم نهايته ثم تعود من جديد إلى الخلف مطمئنة. كنا نطلق على هذا الأمر فى الماضى اسم «علم الغيب» . فضلا عن أننا كنا نسخر من ذلك الأمر لما جاء به القرن العشرون من تعميمات مفتعلة ومنحنيات أسيانة خلقت تنبؤات قياسية لم تتحقق.

أما اليوم فالفكر عاد لا يبالى بهذا النوع من الفشل، وأصبح لا يخشى مضاهاة استطلاع المنجمين.

وعارض بعض المفكرين الرسميين «فوكوياما» بائع الثقافة المتجول وبشارته (ضمن حلقة غير عادية بالتليفزيون الفرنسى على القناة الثانية يوم ١٤ فبراير ١٩٩٢) وأقاموا الدليل على أن التاريخ إذا فقد قواعده الراسخة، فإنه مع هذا يبقى الأفضل ليس أكثر يقينا من الأسوأ، وحينما عاودوا الحديث برغبة شديدة فى معارضة فوكوياما نسوا أن يطرحوا بعض الأسئلة التى عقدناها من الآ ن فصاعدًا ضمن «المحاورات الفكرية» لما تحتوى عليه من مفارقة الاتفاق والاندفاع الهجومى فى الاختلاف مما أفسح المجال أمام فوكوياما لبث رسالته ذات المفعول المخدر: «لا تفيقوا أيها الناس الطيبون، فالمعركة الأيديولوجية قد انتهت كأفيون الدين عند الشيوعيين وأفيون الماركسية عند «ريمون آرون» الذى اتهم به المثقفون فى الخمسينيات من هذا القرن.

كما لم يخضع محاورو فوكوياما أنفسهم إلى القواعد الجامعية المعتمدة. بل طبقوا مواصفات الدعاية الإعلامية.

إن الشك فى تعميم الاقتصاد الحر والديمقراطية النيابية ليس فقط، فى نظر مفكرنا الجديد، انكسارًا لقوانين العلم، وإنما كذلك للواجب الأمريكى المحض

(ص٧٧) «والغرض من الحملة النفسية كما كان يقول «ألدوس هكسلى» ، أن يحب الناس توجهًا اجتماعيًا بحيث يعجزون عن الانفلات منه». نحن هنا فى صلب تطبيق فن الاسترقاق بأسلوب ناعم.

والمناورة التى يقودها «فوكوياما» تذكرنا بأسلوب فطن إليه «فرانسو برون» ضمن كتابه «السعادة طبق الأصل» (١٩٨٥ ونشرته «دار جليمار: «برانت» لكيلا تنخدعوا!» والشعار المكبوت هو أن فى مجال الأجهزة الكهربائية المنزلية برانت يمتلك الحقيقة. ويبين ذكاؤه من أن الجمهور لا يتلقى الخبر من الشركة المنتجة بشكل مباشر. إذ ربما يتسبب ذلك فى اشتباه ما. يبدو الواجب وكأنه يصدر عن هيئة غرائبية ويتحول فى نظر كافة الناس إلى أمر مسلم به.

لقد لعب فوكوياما دور المبشر المبعوث من جهة غير رسمية وحسب علمى هو ليس عضوًا بالمخابرات العامة الأمريكية. لكنه قام بتوجيه النصح لوزارة الخارجية الأمريكية. ونستطيع أن نطلق عليه ما نشاء من صفات باستثناء صفة واحدة هى صفة المثقف الذى يقطن برجًا عاجيًا ونحن لسنا بإزاء سقراط جديد يحفر فى الرمال ولا هيجل جديد يطل من نافذته فى إيينا مساءً.

وحتى نبرهن العكس وهو الأمر الذى لا نستطيع استقراءه فى كتابه، هو على أقل تقدير منفذ حملة إرهابية تهدف إلى استعمار فج لأفكارنا وخيالنا. ومن الشواهد على ذلك أسلوبه فى محاكاة مفاهيم «الحب» و«الحب العظيم» الدعامات الأساسية للنشاط الإنسانى فى نظر «هيجل».

أما «فوكوياما» فيرى الكرامة فى فتح البلدان المجاورة والبطولات الرياضية والطبية، وهو الأمر الواقع فى الغرب الغنى. أما فيما عدا ذلك فيبدو التوكيد وكأنه دجل أو محاولة ضعيفة للردع.

أليس هناك مليارات من البشر المهانين والمذلين الذين مازالوا يتألمون لكرامتهم؟ فكيف نجزم بأن الدستور الأمريكى و «وول ستريت» يبدوان فى نظر المعذبين فى الأرض (شرقًا وجنوبًا) الصراط الوحيد المتبقى فى أفق التاريخ الزائل؟

«إن التاريخ يهتز» . هكذا أجاب «إيمانويل جيرل» عن سؤال «چان دوميرسون» عام ١٩٦٨ (حوارهما الممتد ستصدره دار جراسيه الفرنسية تحت عنوان «طالما تفكرون فى»). وواصل «جيرل» قائلا: «غالبا ما نترك مجرى الزمن لتنقلب الأمور من انتصر فى معركة «اكتيوم؟» من حيث المبدأ .. «أوكتاف...»

فقط من حيث المبدأ. لأنه كان على الإمبراطورية أن تتجه نحو الشرق ثم استقرت فى بيزنطة.

إن الشك فى الانتصارات النهائية لا يدل بالضرورة على تشاؤم فحواه ارتكاب أمريكا الخطيئة ضد الروح. وإنما إذا كان ضروريا أن نرحب برموز الثقافة القادمة من وراء المحيط الأطلنطى. فلا أحبذ قرارات «فوكوياما» بقدر ما أحب الحركات المرتعشة التى يمتاز بها ذلك الأوروبى «وودى ألن» فى فيلمه «ظلال وضباب» وتجدر بنا الإشارة إلى أن «كافكا» يجد نفسه فى «نيويورك» و«براغ» على السواء بكل ما يمتلك من خشية الطفولة وضحكات الصغار وعبقرية كوميدية مأساوية.

حقا ياله من باعث للراحة: شعور ضبابى بالحيرة والدهشة المشرقة تجتاح «ميا فارو» الممثلة الأمريكية المعروفة لا تناظرها الشفافية الغبية التى تمتاز بها الأفلام الخيالية الأمريكية المفروضة على أرجاء العالم بقوة الدولار.

قل لنا يا أستاذ «آلن» إن السيد فوكوياما وجنته لن ينتصرا إلى الأبد!

يبقى أن تفكك الشيوعية الروسية قد أدى إلى استحضار هيجل فبأى معنى هناك حاجة إلى إعادة تأكيد دور العقل فى قيادة العالم والتاريخ؟ كان هذا التأكيد أهم ما ميز مقياس التقدم فى القرن الثامن عشر الأوروبى. وافتقد هذا المقياس إلى أنه من الممكن أن يتماثل الوجود مع نفسه فى صورة معاكسة تماما للتقدم. وافتقد أيضا إلى إمكانية تراجع الاختلاف أو تكثيف الهوية نفسها.

المشكلة هى: إذا كان التاريخ حركة دائمة كيف نحدد هدفًا له وتحديد الهدف يفترض توقف هذه الحركة؟ وإذا كان مؤسسو التاريخ الحديث والمعاصر قد عرفوا التاريخ بالنهاية فقد آن الأوان لكى نستخلص معنى «نهاية التاريخ» وليس معنى التاريخ.

ليس التاريخ سردًا للمجرى الخارجى للأحداث وحسب بل هو يسعى لرؤية الروح. ولا يمكن أن تدل الأحداث على شئ إلا فى قلوب الذين اشتهوها وسعوا إلى إدارتها وحققوا آمالهم. ولكل شعب مركز إشعاع لسعادته فى باطنه وحده.

والقول باستبعاد الذات تماما من مجال الصراحة العلمية لكى يستطيع الموضوع أن يفصح عن نفسه إنما يتصف بالبعض ففى العلوم الطبيعية نفسها تقوم المعرفة بهذه الطريقة. فيصب الاعتراف بمشاركة الذات كشرط أساسى من تكوين المعرفة العلمية. فالذى يعرف مسبقًا فى الأشياء هو ما وضعناه نحن فيها سواء أكانت الأشياء رياضية أم تاريخية. والبحث فى الطبيعة والتاريخ هو بحث عن كل ما أشار به العقل نفسه. وحتى إذا كان على العقل أن يتعلم من الطبيعة والتاريخ فإنه باعتماده على نفسه يستطيع أن يعرف شيئا عن الموضوع بعبارة أخرى، تدخل الذاتية فى التاريخ بالمعنى العام للعقل النظرى وافتراضاته السابقة سياسية، قومية، دينية، أخلاقية أيديولوجية، أدبية، قانونية، علمية، ويضاف إليها فردية المؤلف وشخصيته. بدون هذين المستويين من الذاتية (العقل العام والمؤلف) لا يمكن أن يقوم بحث تاريخى بالمعنى الحديث.

(أ) ترتبط الغاية بالتعليل العلمى. فالعلة الغائية هى أحد العلل الأربع التى صاغها أرسو لمقولة العلة من بين ما تقال عليه على الغاية التى تقصد إليها الفكرة. ويرد أرسطو العلة الغائية إلى العلة الصورية لأن الشئ إذا قبل الحركة تحرك بصورته وتبعًا لها. أما الغاية فهى مرتسمة فى صورة المتحرك. إذن يختصر العلة الغائية فى العلة الصورية أو الطبيعية التى بها يكون الشئ ما هو يتحرك ويسكن. يقول أرسطو بأن طبيعة الشئ هى غايته أى هى ذلك الذى من أجله وجد الشئ.

(ب) بهذا المعنى للغاية لم تتحقق عديد من الغايات. أولاً: لأن العلة الغائية منفصلة عن العلة الفاعلة. ثانيًا: لأن غاية هيجل تحقيق الفلسفة لم تتحقق. وغاية ماركس تحقيق المجتمع اللاطبقى لم تتحقق. سؤال: ما هو سبب الفشل النظرى: تقديم العلاقة (علاقات الإنتاج) على القوة (قوى الإنتاج) أم العكس؟

على كل حال لم يتحقق التقدم الذى ناشده القرن الثامن عشر أى أن العقل لم يتحقق من حيث هو مبدأ الاختلاف لا من حيث كونه مبدأ الهوية.

(جـ) إذن تحديد الغاية سلفا قد فقد معناه. هذا فضلاً عن أن الإنسان بطبيعته الاجتماعية غير اجتماعى. كما أن التاريخ وإن كان ينطلق من الطبيعة تناقض لم يحل فهذه الطبيعة تظل أساساته (الجغرافيا) بمعنى أن التاريخ لا يقضى على الاختلاف وإنما يشكله تشكيلاً متنوعًا.

تاريخية تصور «نهاية التاريخ»

(أ) الفكر الأمريكى: الإنتاجية التجريبية، الوضعية البراجماتية..

(ب) فى بداية القرن التاسع عشر: التاريخ علم كبير ومعرفة يقينية. هيجل: التاريخ علم شامل يضبط الواقع الشامل. التاريخ قاض ومجال مستقبل ذو سيادة. على التاريخ أن يقيم العدل والحرية معا وفى سياق تطورى مستقبلى. (أيديولوچيا). على التاريخ أن يتقيم، يتكون، ينتقل ويصل. ويبرهن كان التاريخ عقلانيًا.

(جـ) فى القرن العشرين: بدأ الانفصال يظهر فى كل العلوم من الفيزياء إلى فقه اللغة مرورًا بعلم الأحياء. وأصبح على العقل لا أن يصل فقط وإنما عليه أن يفصل أيضا بل عليه التفكيك على البناء، والقطعيات على الانتقال، والثبات على المصير، والتوازن على التحول، والبنية على الاتصال.

وقد كان هذا التحول من التحول إلى الثبات صاحب الفضل فى استبعاد الشكل التاريخى للزمن. وهو لا يزال يمثل خطرًا نظريا وعلميا لا خطرًا أيديولوچيا مؤسساتيا وحسب.

نعلم إذن أنه تبعا لفكر هيجل من واجب (SOLLEN) الفلسفة أن تتحقق فى التاريخ وأن التاريخ نفسه هو مجال هذا التحقيق ولاشك أن استخدام هيجل لفعل (SOLLEN) يثير مشكلة. ففكرة الواجب التى يتضمنها لا تتسق ومعنى التحقيق [١١٠].

لكن هذا الواجب ينبثق فى منظور هيجل من الطريقة الطبيعية التى تتبعها الفلسفة فى السير فى التاريخ. فهى تسير بطريقة طبيعية، أى فى صورة مستقلة عن الوعى بالتاريخ والفلسفة لدى الفيلسوف نفسه. وبالتالى فالواجب الذى يتضمنه SOLLEN هو واجب غائى بمعنى أن الفلسفة هى التى تنتج نفسها فى كل مرة فى وعى الفيلسوف وتحد نفسها فى كل ظرف من ظروف التاريخ. ومن ثم فليس ضروريًا أن يحكم الفلاسفة. وليس ضروريا كذلك أن يتفلسف الحكام. وليس ضروريا أن تظهر الفلسفة والسلطة فى الشخص نفسه. وإنما الضرورى هو أن لا نخلط بين الوسائل والغايات. هناك فرق بين المثل العليا وبين الوسائل التى تستخدم لتحقيقها.

وليس من شك فى أن هيجل قد حدد غاية للفلسفة. لكن هذا التحديد لا يعنى توقف الفلسفة عند حد معين. فشكل تحقيق المشروع الفلسفى يقوم به عدة أشكال تاريخية مختلفة ومتنوعة ومتناقضة وبالتالى فالتاريخ يبقى مفتوحًا. وبالتالى أيضا من المحال أن نتوقع والشكل الملموس القادم فى محتواه المفصل. ليس من شك فى أن هناك غرضاً أسمى للتفلسف. لكن الصعب أن نتصور الوسائل التى قد تقود إلى الغرض الأسمى. وكما يقول ألدوس هكسلى ليس من شك فى أننا متفقون على الغرض الأسمى من تاريخ الإنسان وليس من شك فى أن هذا الغرض هو عينه غرض الرسل والأنبياء والمصلحين والفلاسفة على مدار السنين والقرون منذ الزمن القديم إلى العصر الحديث. لكن الاختلاف ينشأ حين تعيين الوسيلة. وفى هذا الصدد يقول هيجل إن لا شئ يحدث فى التاريخ بدون انفعال تاريخى كبير(١١١). ويضيف أن: «هذه الإرادة من حيث إنها ذاتية، ومنشغلة بانفعالات محدودة، تكون تابعة لغيرها ومعتمدة عليه، وهى لا تستطيع أن تشبع رغباتها إلا فى حدود هذه التبعات غير أن الإرادة الذاتية لها أيضًا حياة جوهرية، أى حقيقة واقعية، تتحرك فى داخلها فى منطقة الوجود الجوهرى، وتتخذ من الجوهرى ذاته غاية لوجودها وهذا الوجود الجوهرى هو وحدة الإرادة الذاتية والإرادة العقلية: إنه الكل الأخلاقى أو الدولة التى هى تلك الصورة من الحقيقة الواقعية التى يكون للفرد فيها حريته ويتمتع بهذه الحرية، لكن بشرط

أن يعرف ما هو مشترك للكل ويؤمن به ويريده» [١١٢]. إلا أنه لا يجب أن نفهم من ذلك أن الدولة تمثل فى نظر هيجل وسيلة تحقيق الإرادة الذاتية للفرد وإنما الدولة هى هدف الإرادة الذاتية للمفرد، الهدف المتحقق أو الحرية المتشبعة. يقود التعارض الخارجى بين الدولة والفرد إلى أن تطلب الدولة إلى الفرد أن يحد حريته من منطلق أنها حرية تعسفية وعرضية وخاصة حتى تعيش الإرادة العامة التى تجسدها الدولة بينما الدولة نفسها هى التى تجمع بين الإرادة العامة وبين الإرادة الذاتية فى إطار من الأخلاق الموضوعية العينية التى تتمثل فى التنظيمات والمؤسسات السياسية والاجتماعية المختلفة والمتنوعة. والفرد الذى يعيش فى وحدة الدولة (العامة والخاصة) ويرفع فردانيته إلى مرتبة الكلية والعقلانية التى تصوغها الدولة. من مصلحة العقل المطلقة أن توجد هذه الكلية (الدولة). لأنه يجب أن نعلم أن الدولة تحقق الحرية، أى أنها تحقق الغاية النهائية المطلقة[١١٣]. إذن لا يتموضع وجود الإنسان وعقليته إلا فى إطار الدولة. وهيجل يستخدم أداة التعريف بخصوص الدولة. لا يقول الدولة وإنما يقول دولة ما. ولا يقول دولة معروفة ومحدودة فى إطار تفصيلاتها وإنما يقول الدولة فى تصورها العام ومن ناحية قدرتها على التحقيق من الإرادة العامة والإرادة الذاتية ومن ناحية قدرتها على تعقيل التعارض الخارجى بين الحرية والضرورة والربط بين موضوع الدولة واللامكان الذاتى. وبخضوعه للدولة يخضع الفرد إلى هذا الموضع لا إلى الارتباط بين الموضع (الدولة) والارتباط الفردى الذى هو الجرح المتبادل بين الدولة والفرد. وهذا الارتباط بين ارتباط الدولة والارتباط الذاتى «هو خاصية تنفرد بها العصور الحديثة، على حين أن الأخلاق القديمة الحقة كانت تقدم على مبدأ التزام كل فرد بواجبه (نحو الدولة بصفة عامة) فالمواطن الأثينى كان يؤدى ما يطلب منه كما لو كان يعمل بالغزيزة»[١١٤] . وبالرغم من أنه يستلهم النموذج الأثينى فإن هيجل لا يعتقد فى أن الحرية قد تحققت فى صورة نهائية فى الدولة الأثينية. أولا لأن الدولة الهيجلية غير معروفة من ناحية.

ثانياً: لأن الحرية نفسها تتطلب لأجل أن تحقق نفسها فى الدولة تدخلاً لا متناهيا من تنمية المعرفة والإرادة[١١٥]. يجب إذن أن تكون الحرية بالأحرى مكتوبة[١١٦].

ولا تنشأ مشكلة الحرية فى إطار فلسفة هيجل على أساس الطبيعة الأولى للإنسان ووجوده الحيوانى المباشر. وإنما تنشأ أولا على أساس الخبرة المعيشة من خلال الخبرة الاجتماعية وبالتالى فهيجل يتناقض مع التصور الميتافيزيقى الذى يعارض بين الحرية والضرورة.

فالحد الأول والعام هو التفريق ضد الحرية بين الحاكم والمحكوم. وقد ميزت فى هذا الفصل عن الهيجلية السياسية العامة بين الملكية المقيدة (مونتسكيو) وبين ملكية بروسيا الشهيرة وبين الديمقراطية الأمريكية القادمة. إذن الهيجلية السياسية الأساسية ليست محدودة. وهى تنطوى على كل الانقسامات الممكنة التى تنتجها عملية تحقيقها. وفى سياق ظهوره الواقعى لا يمكن أن نمد الهيجلية فى حدود شكل واحد أو نوع واحد أو جنس واحد لأن الترجمة السياسية تقبل عديدًا من التبدلات الخاصة.

هذا مع أننا نتخيل غالبا الترجمة السياسية للمثال الفلسفى على نحو مغاير. «والواقع أن دراسة أفضل الدساتير كثيرًا ما تعالج كما لو كانت النظرية المتعلقة بها مسألة اعتقاد ذاتى مستقل، بل أيضا كما لو كان تقديم دستور يقال عنه إنه الأُصل، أو إنه يفوق الدساتير الأخرى يمكن أن يكون نتيجة قرار يتخذ بطريقة نظرية تماما، وكأن شكل الدستور مسألة متروكة للاختيار الحر لا يحدها شئ سوى الفكر النظرى»(١١٧).

ومن هنا فإن تصور هيجل يجعل ضرورة دستور محدد تابعة لوحدة التصور وواقع التصور نفسه، أى لروح الشعب. «إن السمة الأساسية التى تثير الاهتمام فى دستور ما هى التطور الذاتى للجانب العقلى، أعنى الوضع السياسى لشعب ما، وكذلك إطلاق العنان للعناصر المتعاقبة للفكرة، حيث تنفصل القوى المتعددة فى الدولة وتبلغ كمالها الخاص، ولكنها مع ذلك تتعاون وهى فى هذا الوضع المستقل، وتعمل معًا فى سبيل غرض واحد، وتتماسك جميعًا بواسطته، أعنى أنها تشكل كلا عضويًا»(١١٨).

وتوجد بالتالى الكلية أو النفس أو الوحدة الفردية فى كل لحظة من اللحظات إذا نظرنا إليها على حدة. لكن فى أساس (GRUNDLAGE) هذه الكلية المتكونة من الدولة والفن والقانون والعادات والتقاليد والدين والفلسفة تقوم الدولة(١١٩).

فالدولة هى وسيلة (MITTEL) تحقيق الروح الإجمالية للزمن بل هى الحد الأوسط فى قياس (روح الزمن) مقدمته الكبرى الدين:

القياس:

١ـ **المقدمة الكبرى:** الدين.

٢ـ **الحد الأوسط:** الدولة.

٣ـ **المقدمة الصغرى:** الفلسفة وغيرها من عناصر روح الزمن. فى شبابه لم يكن هيجل يريد سوى أن ينخرط فى السياسة لكن بعدما غرق فى الفلسفة لم يخرج منها إلى شئ آخر. ربما لم يجد الأمير الذى يستطيع أن يحقق آماله فى ألمانيا. وربما لا يمكن أن تتحقق آمال الفيلسوف أبدًا لأن التحقيق من شأن التمثيل (VORSTELLUNG) الذى يفصل سلفيًا بين السياسة والفلسفة ويجعلهما قائمتين الواحدة فى وجه الأخرى دون اتصال عضوى حقيقى بينهما. إذن التحقيق لم يكن ممكنا عمليا ونظريًا. وهذا التشاؤم يتسق مع روح عصر هيجل والتى كان يسيطر عليها البؤس الألمانى من عالم كان لا يزال إقطاعيا إلى التفكيك السياسى والانحلال الدينى والانقسام الاجتماعى والعزلة الإنسانية.

* * *

الهوامش

(١) هيجل، **محاضرات فى تاريخ الفلسفة**، مرجع سَبق ذكره، ص١٥ .

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق.

(٤) المرجع السابق، ص ٥٩ .

(٥) هيجل، **الكتابات المبكرة**، مرجع سبق ذكره، ص ٥٥٥ .

(٦) جان جاك شوڤالييه، **أمهات الكتب السياسية**، من ميكاڤيلى إلى أيامنا، الجزء ١، ترجمة جورج صدقنى، دمشق، وزارة الثقافة، ١٩٧٠، ص ٢٠ .

(٧) المرجع السابق، ص ٢١ .

(٨) المرجع السابق.

(٩) المرجع السابق، ص ٥٥٦ .

(١٠) المرجع السابق، ص ٥٥٨ .

(١١) المرجع السابق.

(١٢) هيجل، **خطوط فلسفة الحقوق الأساسية**، مرجع سبق ذكره، ص ٢٨٧ .

(١٣) المرجع السابق، ص ١٧ .

(١٤) د. هيم **هيجل وعصره**، محاضرات حول نشأة فلسفة هيجل وتطورها وماهيتها وقيمتها، ١٥ محاضرة، برلين، ١٨٥٧؛ طبعة ثانية، ١٩٢٧؛ أُعيد طبعة عام ١٩٦٢ هيلدى هايم.

(١٥) المرجع السابق، ص ٦ .

(١٦) ف.ى. شتال، **فلسفة الحقوق فى ذاتها التاريخية**، الحقوق المسيحية ونظرية الدولة، المجلد الأول، هيدلبرج، ١٨٥٦، ط٤، ص٤٥٠ .

(١٧) المرجع السابق، ص ٤٤٥ .

(١٨) المرجع السابق، ص ٤٥٧ .

(١٩) هيجل، **محاضرات فى فلسفة التاريخ**، مرجع سبق ذكره، ص ٥٢٠ .

(٢٠) المرجع السابق.

(٢١) المرجع السابق.

(٢٢) المرجع السابق، ص ٥٢٠ ـ ٥٢١ .

(٢٣) المرجع السابق، ص ٥٢٣ .

(٢٤) المرجع السابق، ص ٥٢٥ .

(٢٥) المرجع السابق، ص ٥٢٦ ـ ٥٢٧ .

(٢٦) المرجع السابق، ص ٤٩٤ .

(٢٧) المرجع السابق، ص ٤٩٦ .

(٢٨) المرجع السابق، ص ٤٩٤ .

(٢٩) المرجع السابق، ص ٤٩٧ .

(٣٠) المرجع السابق.

(٣١) المرجع السابق، ص ٤٩٨ .

(٣٢) المرجع السابق، ص ٤٩٩ .

(٣٣) المرجع السابق.

(٣٤) المرجع السابق، ص ٥١٦ .

(٣٥) هيجل، **نظام الفلسفة**، ط هـ. جلوكنر، اشتوتجارت، فرومان، ١٩٦٥ ، ص ٨٦ ـ ٨٧ .

(٣٦) هيجل، **محاضرات فى فلسفة التاريخ**، مرجع سبق ذكره، ص ٤٩٩ ـ ٥٠٠ .

(٣٧) هيجل، **نظام الفلسفة**، مرجع سبق ذكره، ص ٨٥ .

(٣٨) هيجل، **محاضرات فى فلسفة التاريخ**، مرجع سبق ذكره، ص ٥٢٨ ـ ٥٢٩ .

(٣٩) المرجع السابق، ص ٤٩٩ .

(٤٠) المرجع السابق، ص ٥٠١ .

(٤١) إريك ڤيل، **هيجل والدولة**، باريس، ڤران، ١٩٧٤، ص٧٩ .

(٤٢) نول، ص ١٠؛ وثائق ، ص١٧٤ .

(٤٣) هيجل، **محاضرات فى فلسفة تاريخ العالم**، المجلد الأول، ط ى . هوفمايستر، فـ. مينير، هامبرج، ١٩٥٥، ص ٧٥ .

(٤٤) المرجع السابق، ص ٧٦ .

(٤٥) المرجع السابق.

(٤٦) المرجع السابق، ص ٧٨ .

(٤٧) المرجع السابق.

(٤٨) المرجع السابق.

(٤٩) المرجع السابق، ص ١٧١

(٥٠) المرجع السابق.

(٥١) المرجع السابق.

(٥٢) هيجل، **الكتابات المبكرة**، مرجع سبق ذكره، ص ٤٥٧ .

(٥٣) المرجع السابق، ص ٤٥٧ .

(٥٤) المرجع السابق.

(٥٥) المرجع السابق، ص ٤٥٨ .

(٥٦ المرجع السابق.

(٥٧) المرجع السابق

(٥٨) المرجع السابق، ص ٤٦٣ .

(٥٩) هيجل، **حول طرق التناول العلمى للقانون الطبيعى**، حققه وترجمه وشرحه وعلق عليه برنارد بورچوا، باريس، ڤران، ١٩٧٢، ص ٩٥ .

(٦٠) المرجع السابق، ص ١٠٠ .

(٦١) المرجع السابق، ص ٦٣ .

(٦٢) نول، ص ٢٧ .

(٦٣) هيجل، **النصوص التربوية**، مختارات حققها وترجمها وشرحها وعلق عليها برنارد بورچوا، باريس، ڤران، ١٩٩٠، ص ١٣ .

(٦٤) المرجع السابق.

(٦٥) هيجل، **نظام الفلسفة**، مرجع سبق ذكره، ص ٣٢ .

(٦٦) المرجع السابق.

(٦٧) المرجع السابق، ص ٣٦ .

(٦٨) هيجل، **محاضرات فى فلسفة التاريخ**، مرجع سبق ذكره، ص ١١١ .

(٦٩) المرجع السابق.

(٧٠)

(٧١) هيجل، **محاضرات فى فلسفة التاريخ**، مرجع سبق ذكره، ص ٥١٩ ـ ٥٢٠ .

(٧٢) هيجل، **محاضرات فى فلسفة التاريخ**، ط. ى. هوفمايستر، مرجع سبق ذكره، ص ٩٨ .

(٧٣) المرجع السابق.

(٧٤) أفلاطون، الجمهورية، باريس، جرنيية فلاماريون، ١٩٦٦، ص ٢٢٩ .

(٧٥) هيجل، **دروس عن أفلاطون**، ألمانى ـ فرنسى، حققه وعلق عليه وقدم له ج.ل. ڤيبيار ـ بارون، باريس، «أوبين ـ مونتتىٌ»، ص ٧٢ . وهى دروس ترجع إلى عامى ١٨٢٥ ـ ١٨٢٦ .

(٧٦) المرجع السابق، ص ٣٤ .

(٧٧) ك. هـ. إلتينج، **حول تكوين فلسفة الحقوق الهيجلية، دراسة فلسفية شاملة**، مرجع سبق ذكره، ص ١٩٠ ـ ١٩١ .

(٧٨) هيجل، **الخطوط الأساسية لفلسفة الحق**، مرجع سبق ذكره، الفقرة ٤، ص٢٨ .

(٧٩) المرجع السابق.

(٨٠) رودولف هيم، **هيجل وعصره**، مرجع سبق ذكره، ص ٣٥٧ .

(٨١) كارل ماركس وفريدريش انجلز، **الأعمال الكاملة**، برلين، ١٩٥٥، المجلد١، ص ٣٠٠ .

(٨٢) إريك ڤيل، **هيجل والدولة**، باريس، ڤران، ١٩٧٤، ص ١٢، هامش ١ .

(٨٣) المرجع السابق، ص ١٣، هامش ٣

(٨٤) المرجع السابق.

(٨٥) المرجع السابق.

(٨٦) روزينكراس، **حياة هيجل**، مرجع سبق ذكره، ص ٣٠٤ .

(٨٧) هيجل، **محاضرات فى فلسفة التاريخ**، طبعة هوفمايستر، مرجع سبق ذكره، ص ٢٠٩ .

(٨٨) المرجع السابق، ص ٢٠٤ .

(٨٩) المرجع السابق.

(٩٠) المرجع السابق، ص ٢١٠ .

(٩١) تيودور أدورند، **ثلاث دراسات عن هيجل**، باريس، بايو، ١٩٧٩، ص ٩٤ .

(٩٢) فريدريش انجلز، **«ضد. د وهرنج»**، باريس، دار المطبوعات الإجتماعية، ١٩٧٧، ص ٣١٩ .

(٩٣) هيجل، **دائرة المعارف الفلسفية**، ط١، ١٨١٧، مرجع سبق ذكره، الفقرة ٤٠١ من المجلد الثالث من **دائرة المعارف الفلسفية** حول فلسفة الروح.

(٩٤) المرجع السابق، الفقرة ٤٣٣ .

(٩٥) المرجع السابق، الفقرة ٤٤١ .

(٩٦) المرجع السابق، ط٢، ١٨٣٠، ١٨٢٧، ط هيجل نفسه، هيدلبرج، ا. اوسڤالد، ١٨٢٧، الفقرة ٥٣٧ .

(٩٨) المرجع السابق، ص ٥٣٩ .

(٩٩) المرجع السابق.

(١٠٠) المرجع السابق.

(١٠١) المرجع السابق.

(١٠٢) المرجع السابق.

(١٠٣) هيجل، **الكتابات المبكرة**، مرجع سبق ذكره، ص ٤٦١ .

(١٠٤) المرجع السابق، ص ٤٦٢ .

(١٠٥) المرجع السابق، ص ٤٦٤ .

(١٠٦) هيجل، الخطوط الأساسية لفلسفة الحق، مرجع سبق ذكره، ص ١١ .

(١٠٧) المرجع السابق، ص ١٥ .

(١٠٨) المرجع السابق، ص ١٧ .

(١٠٩) المرجع السابق.

(١١٠) سنفصّل هذا القول فى التحليلات اللاحقة.

(١١١) هيجل، محاضرات فى فلسفة التاريخ، مرجع سبق ذكره، ص ٥٥ .

(١١٢) المرجع السابق.

(١١٣) المرجع السابق، ص ٥٦ .

(١١٤) المرجع السابق، ص ٥٧ .

(١١٥) المرجع السابق، ص ٥٨ ـ ٥٩ .

(١١٦) المرجع السابق، ص ٥٨ .

(١١٧) المرجع السابق.

(١١٨) المرجع السابق، ص ٦٥ ـ ٦٦ .

(١١٩) المرجع السابق، ص ٦٨ .

إشارة

أود أن أوجه عناية القارىء إلى أن الجزء الأول من «نهاية الفلسفة» قد سبق أن صدر عن دار نشر الثقافة عام ١٩٩٨. وهاهو الجزء الثانى من «نهاية الفلسفة» يصدر عن الهيئة المصرية العامة للكتاب. ولا شك أن بين الجزءين صلة منطقية قوية وعلمية ومنهجية. غير أننى صممت الجزء الثانى على نحو يكاد أن يكون منفصلاً. وبصدور الجزء الثانى من كتابى «نهاية الفلسفة» يكون قد صدر النص الكامل لرسالة الدكتوراه فى الفلسفة التى كنت قد ناقشتها فى باريس بفرنسا قبل سنوات.

د. وائل غالى

مقدمة أخرى

كيف يكون الفيلسوف نمائياً؟

العميقة فى الجو السائد. وتظل الفلسفة تحاول أن تستخرج الجوهر من المظهر. وكلما نبدل لون المظهر كان ذلك مرتبطًا بأن الجوهر المتضمن قد تغير. لكن التبدل يظل مدفونًا فى أسلوب الإنتاج العقلى، حتى إذا ما جاء الفيلسوف ليحلل ويغوص فى الأعماق ويدرك الثابت. ولابد أن تتعدد أوجه المظاهر فعندئذ تتعدد الجواهر وتكشف عنها التحاليل. ومن ثم تتعدد الاتجاهات الفلسفية فى العصر الواحد، وإن يجوز لهذه الاتجاهات المتعددة أن ترتد إلى وحدة واحدة تنكشف منها روح العصر كله.

ففى بعض العصور يسود تيار بعينه. لكن فيه أصوات تنبعث من هنا وهناك لتعلن عصيانها.

يبقى أن العصر الراهن يسوده تيار الكلبية. وهو تيار وإن كان راهنيًا يضرب جذوره فى العصر اليونانى القديم. سمى هذا التيار بهذا الاسم نسبة إلى «الكلب». وقد يكون الاسم من وضع أحد خصوم التيار سخرية منه. مؤسس التيار هو أنطستانس لقب بلقب الكلب الحقيقى. والمبدأ العام للتيار هو ازدراء العادات والتقاليد السائدة واحتقار الجاه والوجاهة والزهد فى الحياة والاستمتاع باجتلاب اللوم. وهناك احتمال أن التسمية ترجع إلى اسم ميدان فى أثينا.

وخلاصة رأى أنطستانس أن الفضيلة هى الخير الأوحد. وتحتاج السعادة إلى شىء غير الفضيلة. أما المتعة فشر إذا كان المقصود بها الغاية. والفضيلة هى القناعة. ولا تحتاج الفضيلة إلى الكلام الكثير بل إلى الفضيلة. ومن يملك الفضيلة فهو حكيم ومن عداه ليس حكيمًا.

ويعارض أنطستانس نظرية الصور الأفلاطونية لا يعترف إلا بأحكام الهوية

ومجد الكلبيون هرقل أعظم تمجيد. فهو نموذج الكلبى الباحث عن المجهود والآلام.

ويقول أنطستانس إن ليس لأحد أن يتناقض. ويرى أنه لا ينبغى أن يقال شىء غير الشىء الخاص. ولذلك كان يرى أنه لا ينبغى أن يحد شىء أبدًا ولا يدل عليه إلا بلفظ واحد. واللفظ الواحد يدل على معنى واحد. لأنه يرى أن المعانى

العميقة فى الجو السائد. وتظل الفلسفة تحاول أن تستخرج الجوهر من المظهر. وكلما نبدل لون المظهر كان ذلك مرتبطًا بأن الجوهر المتضمن قد تغير. لكن التبدل يظل مدفونًا فى أسلوب الإنتاج العقلى، حتى إذا ما جاء الفيلسوف ليحلل ويغوص فى الأعماق ويدرك الثابت. ولابد أن تتعدد أوجه المظاهر فعندئذ تتعدد الجواهر وتكشف عنها التحاليل. ومن ثم تتعدد الاتجاهات الفلسفية فى العصر الواحد، وإن يجوز لهذه الاتجاهات المتعددة أن ترتد إلى وحدة واحدة تنكشف منها روح العصر كله.

ففى بعض العصور يسود تيار بعينه. لكن فيه أصوات تنبعث من هنا وهناك لتعلن عصيانها.

يبقى أن العصر الراهن يسوده تيار الكلبية. وهو تيار وإن كان راهنيًا يضرب جذوره فى العصر اليونانى القديم. سمى هذا التيار بهذا الاسم نسبة إلى «الكلب». وقد يكون الاسم من وضع أحد خصوم التيار سخرية منه. مؤسس التيار هو أنطستانس لقب بلقب الكلب الحقيقى. والمبدأ العام للتيار هو ازدراء العادات والتقاليد السائدة واحتقار الجاه والوجاهة والزهد فى الحياة والاستمتاع باجتلاب اللوم. وهناك احتمال أن التسمية ترجع إلى اسم ميدان فى أثينا.

وخلاصة رأى أنطستانس أن الفضيلة هى الخير الأوحد. وتحتاج السعادة إلى شىء غير الفضيلة. أما المتعة فشر إذا كان المقصود بها الغاية. والفضيلة هى القناعة. ولا تحتاج الفضيلة إلى الكلام الكثير بل إلى الفضيلة. ومن يملك الفضيلة فهو حكيم ومن عداه ليس حكيمًا.

ويعارض أنطستانس نظرية الصور الأفلاطونية لا يعترف إلا بأحكام الهوية

ومجد الكلبيون هرقل أعظم تمجيد. فهو نموذج الكلبى الباحث عن المجهود والآلام.

ويقول أنطستانس إن ليس لأحد أن يتناقض. ويرى أنه لا ينبغى أن يقال شىء غير الشىء الخاص. ولذلك كان يرى أنه لا ينبغى أن يحد شىء أبدًا ولا يدل عليه إلا بلفظ واحد. واللفظ الواحد يدل على معنى واحد. لأنه يرى أن المعانى

العامة متقدمة على المعانى الخاصة. وبعبارة أخرى. لكل شىء اسم واحد واسم خاص به. فإن استعمل الاسم نفسه فلا تناقض. وإن استعمل اسم آخر فهو يدل على شىء آخر. فلا تناقض أيضًا.

وعلى هذا فلا كلى. لأن الكلى ينطبق على أشياء مختلفة. ولا شىء يقال على كثيرين.

وبهذا يرى أنطستانس بأن كل شىء فردى وبأن الكليات لا تعبر عن ماهيات الأشياء بل عن آراء الناس فى الأشياء. لهذا انتهى أنطستانس إلى اسمية متطرفة تقول بأن الكليات أفكار مجردة. إنه لا يرى الكون أو النظرية أو الممارسة أو الذات أو الجسد أو الروح أو الدلالة أو الوجود أو العدم أو غيرها من الكليات.

هذا هو الأساس النظرى لأيديولوچيا نهاية الأيديولوچيات. لم يعد هناك أفكار. لأنه لم يعد هناك تناقض. كل الأفكار متساوية فى الصحة والقيمة والوزن والتاريخ. وانهزام الفكر على هذا النحو هو الفكرة التوجيهية منذ إجهاض ثورات الستينيات فى العالم وإلى الآن. الكلبيون هم صائغو الإطار الذى تصنع فيه المشكلات وتتحد خلاله معالم التفكير الفلسفى.

«خلط الأوراق» هو القالب الذى يُشكل أزمة الفلسفة الراهنة أو آخر تجلياتها.

إلا أن هذا القالب لا يخلو من متناقضات. مع أن هزيمة الفكر قد أعلن عنها لايزال الفلاسفة يدفعون العلوم الحديثة ونظريات السياسة والمذاهب والتيارات المختلفة.

لا شك أننا نعيش فى ظل الخلط الفكرى وزوال الكليات. ولا شك أيضًا أنه تم تسييس الفكر. ولا شك ثالثًا أن الأيديولوچيين يتجسسون على بعضهم بعضًا ويخلطون النقيض فى النقيض ويحدثون الخدعة والفراغات والشكوك فى الحداثة والتاريخ والمعنى والشمولية جميعًا. ولا شك أخيرًا أن الأيديولوچيين الجدد يرغمون الزمن على أن يعود عودة أبدية ويختزلون الوجود بكاملة إلى صورة معادة ويسخرون من الساسة ويحذرون من المشروعات الكبرى.

فالحضارة الإنسانية تضع نفسها موضع سؤال. كيف نعرف الإنسان الجديد فى ظل الجحيم الجديد؟ ما هى أسئلة الفلسفة الجديدة؟ ماذا أضاف القرن العشرون إلى تاريخ البشرية؟ ما هى طبيعة المرحلة التاريخية الكاملة التى زالت ضمن التحولات الكبرى والمتناقضات التفجيرية؟ كيف نفسر أنه مع عجزنا عن محو ما كان تبدو الشعوب وكأنها تبدأ من الصفر؟

* * *

منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET

الباب الثانى

الفصل الرابع

انغلاق الفلسفة

إن المقارنة الجوهرية التى تقود التحليلات التالية هى المفارقة التى تحتوى عليها عبارة «انغلاق الفلسفة» نفسها. فمن ناحية نستطيع أن ننظر إلى العبارة من منظور أن أعمال هيجل تمثل فى عمومها عملية بعد/ فلسفية حكمت على نفسها بتسجيل الانغلاق الحادث للفلسفة. وبالتالى فلم يعد عندها من هدف سوى قراءة النصوص الفلسفية. ومن ثم لا يعود عندها سوى أن تستخلص من هذه النصوص «اللحظة المنسية» فيها. ومن هنا يتبدى أن هيجل لا يتفلسف إنما هو يعرض العقائد والمذاهب والنظم الفلسفية عرضًا بسيطًا ولا نهائيًا. ومن هنا أيضًا نقبض على سبب محاضرات هيجل الضخمة حول تاريخ الفلسفة. ومن هنا أخيرًا. تكون الفلسفة فى فكر هيجل تاريخًا للفلسفة وحسب دون إبداع أو ابتكار.

ومن ناحية أخرى نستطيع أن نعتبر أن الفلسفة فى أعمال هيجل تمثل الحلقة الأخيرة فى السلسلة المتصلة منذ افلاطون. ونستطيع أن نعتبرها كذلك أنها لا تشير إلى طريق جديد فى تاريخ الفلسفة إنما هى الدلالة الأخيرة للفلسفة.

على أن عديدًا من الأسئلة تثار فى هذا السياق. كيف من الممكن أن تحتل الصورة المكانية للدائرة مكانة فى فلسفة هيجل التى تعطى للزمان الأولوية الأولى؟ ما معنى أن تتضمن أعمال هيجل انغلاقًا للفلسفة إذا كانت صورة الدائرة تحتوى على معنى الانفصال المطلق بين الداخل والخارج وهو الانفصال الذى ميز الفلسفات السابقة على هيجل؟ فصورة الدائرة تمثل مساحة محددة.

وتحتوى على داخل وعلى خارج هذه المساحة. كذلك تحيل إشكالية التحديد والحدود إلى الإطار الذى سبق أن صاغه عمانوئيل كانط. فقد كان كانط قد اكتفى بوضع الحدود للاستعمال العقلى للفلسفة. أما هيجل فقد أدخل المجاوزة فى كل صياغة مبدئية للحد على وجه العموم وعلى نحو يجتنب أن يبقى خاضعًا إلى اللامتناهى الذى قد نعلن عنه أنه لا يقبل المعرفة أى أننا لا نستطيع أن ندركه إدراكًا معرفيًا.

ما هى إذن المشكلة؟

هل المشكلة هى أن هيجل يغلق باب الفلسفة غلقًا جذريًا لا رجعة فيه أم أن هيجل يدخلنا فى عالم أدق هو عالم التفلسف على نحو جديد؟ ووراء مظاهر الإغلاق الفلسفى هل قبض هيجل على حيلة ما لإبقاء الفلسفة حتى لا تختفى تمامًا من الوجود؟ المشكلة إذن هى مشكلة موت الفلسفة. وتصور النظام أو المنظومة الذى قد يبدو مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بفكرة موت الفلسفة أو بغلقها هو فى الواقع مرتبط بحياة الفلسفة وانفتاحها، فالنظام هو تشكيل محتوى المعارف الفلسفية. وهو ليس التنظيم الفكرى لهذه المعارف وحسب. وتشكيل المحتوى المعرفى نفسه الذى ارتبط عند هيجل بتصور النظام هو الارتباط الذى كان قد وجه الاتجاه العام لفلسفة المثالية الألمانية فى مطلع القرن التاسع عشر وآخر القرن الثامن عشر. فقد كان التنظيم يعنى فى ذلك الوقت تحيين الفكر أو تحقيقه. وذلك من خلال التمييز الذاتى للصور الحية والمراحل المختلفة للخطاب.ومن ثم فالنظام لا يعنى تصنيفًا لمحتوى يظهر من الخارج إنما يشير إلى تنظيم المحتوى نفسه من داخل المعارف الفلسفية. ومن ثم ليس النظام عملية فكرية تخنق الفكر إنما هو الجسم الفكرى أو الفكر العضوى. كيف يتجلى ذلك فى تنظيم هيجل للفلسفة؟

هذا هو السؤال.

الفقرة (١)

يتجلى ذلك من داخل إنتاجه أولاً . فمن داخل إنتاجه الأدبى الخاص نفسه. كان هيجل يعمل بالتوازى مع تحرير مقالاته النقدية فى الصحيفة النقدية للفلسفة وفى المسودات النظامية العامة للفلسفة والتى تبين آثارها الأولى فى مخطوطات شتاء ١٨٠١ ـ ١٨٠٣ وهى المخطوطات التى تقترح البنية الثلاثية: المنطقى/ الميتافيزيقى. فلسفة الطبيعة. فلسفة الروح. وهى كذلك المسودات المتوالية لنظم عامى ١٨٠٣ ـ ١٨٠٤[١] وعامى ١٨٠٤ ـ ١٨٠٥[٢] وعامى ١٨٠٥ ـ ١٨٠٦. وكان هيجل يعمل أيضًا بالتوازى مع المسودة النظامية للفلسفة القانونية والأخلاقية التى كتب لها أن تشكل محتوى المخطوطة الأولى المفصلة والتى كانت متاحة عن الفلسفة النظامية لهيجل. من ناحية أحد أجزاء نظام الحياة الأخلاقية[٣].

من ناحية أخرى وفى فرانكفورت. لم تتعارض النزعة النظامية عند هيجل مع الجدل. ففى مرحلة فرانكفورت كانت التصورات الجدلية هى التصورات التى تنظم البحث الفكرى. وعلى سبيل المثال لا الحصر برزت تصورات مثل تصور الانفصال والنزاع والتناقض والتجاوز: "AUFHEBEN" .

لكن تحقيق حلم الشباب فى شكل منظم قد بدأ فى تلك الفترة من تطوره الفكرى مشروعًا بعيدًا عن الجدل لأن التفكير الانكسار) كما ميزه هيجل فى مرحلة فرانكفورت. كان القدرة على التموضع. التعارض. الانفصال. تحطيم وحدة التعارض: التعارض دون وحدة التعارض.

على أن هيجل فى فرانكفورت قد صاغ تصورات بداخل التفكير. وكان محتوى هذه التصورات تشابه المتعارضات. وقد أسمى هيجل هذا المحتوى - فى ذلك الوقت - الحياة والقدر والحب. وفى المسودة الأولى لنظام هيجل. فى شذرات النظام (١٨٠٠) المتاح الآن لدينا. يعلن هيجل - وهو يفكر فى الحياة - أنه ليس فى مقدور أحد أن يعتبر الحياة اعتبارًا أحادى الجانب، أى من جانب أنها الاجتماع والعلاقة بل يتوجب علينا أن ننظر إليها فى الوقت نفسه من منظور أنها تمثل عمق التعارض[٤]. ويضيف هيجل قوله بالشرح والتفصيل:

«إذا قلت إن الحياة هى رابطة التعارض والعلاقة فإن هذه الرابطة نفسها وبدورها تستطيع أن تنعزل لترى من يوجه لها الاعتراض. بذلك تتعارض مع اللارابطة، من هنا يجب أن أعتبر وأن أقول إن الحياة هى رابطة الرابطة واللارابطة. بمعنى أن كل تعبير هو محصلة الانكسار وأن وفقًا لذلك نستطيع أن نبين أن كل تعبير بوصفه شيئًا موضوعًا إنه شىء موضوع فبالتالى هو شىء آخر لم يتم وضعه بل تم رفضه: وهذا الكائن المندفع دائمًا إلى الأمام بلا توقف يفرض علينا أن ندافع مرة واحدة إلى الأبد أن لا ننسى أن ما سمى على سبيل المثال رابطة التركيب واللاتركيب ليس شيئًا موضوعًا من قبل الفهم المنكسر إنما طابعه الوحيدللانكسار هو أنه كائن خارج الانكسار»[٥].

يقول هيجل إذن إن الحياة تربط بين التعارض وبين الارتباط. لكنه لا ينفى احتمال انعزال أو انقسام الحياة على نفسها بمعنى انفصال أحد عنصرى الحياة عن العنصر الآخر. ففى هذه الحال تكون النظرة من نصيب ملكة الفهم التى تتسم أساسًا بالفصل العنصرى بين مكونات الحياة الخالصة. فوظيفة الفهم هى القطع دون الوصل بين عناصر الحياة الصافية. من منظور الفهم إذن يجوز التمييز المطلق بين اللحظات. أما منظور العقل فهو يرى فى هذا التمييز الظاهرى ربطًا جوهريًا. داخليًا. باطنيًا. بين التركيب والتحليل. بين الرابطة واللارابطة. بين العلاقة والطلاق. بين الوحدة والانقسام. بين الارتباط والطلاق. ولا يستطيع العقل أن يمنع الإنسان من أن يستعمل اللغة وأن يفصل لكى يستوضح الأمر. فتتكسر العلاقة وتتفرق الأشياء فيما بينها.

وهكذا فالتأكيد على أن الحياة هى الرابطة بين الرابطة والانفصال إنما هو تأكيد فكرى (انكسارى، انعكاسى) يجب أن نضعه خارج التفكير والنظام. على أننا نعود من هذه الناحية إلى التقدم اللامتناهى. وهو التقدم الذى سبق أن انتقده هيجل عدة مرات من منطلق أنه يمثل اللامتناهى الفاسد. اللامتناهى كما يصوغه الفكر ويكسره. ومن هنا تتكسر رابطة الرابطة والانقسام إلى انقسام آخر للرابطة والانكسار وهذا الانكسار وذاك الانقسام مرتبطان برابطة رابطة الرابطة المربوطة والانقسام وانقسام الرابطة والانقسام. وذلك على نحو لا ينتهى أبدًا بين الرابطة والانقسام. وهكذا كان النظام فى مرحلة فرانكفورت. كان تصورًا يفصل بين الرابطة والانقسام أكثر من توحيده بين الرابطة والانقسام فضلاً عن كون هيجل لا يقبض على الانفصال. فالتناقض معيشى وليس نظامًا: حياة التناقض لا فكر التناقض.

كيف يتأسس إذن منطق التناقض ؟

هذا هو السؤال ؟

* * *

الفقرة (٢): نظرة تاريخية حول النظم الفلسفية

على أن هيجل قد نظر - مع ذلك - إلى الوحدة الجدلية بين كل الفلسفات والفلسفة فى ذاتها. ففى إطار تنظيم المعارف الفلسفية. كل فلسفة على حدة هى فى الوقت نفسه تمثل. الفلسفة. لأنها - أى كل فلسفة على حدة - موجودة بحكم الصلة التى تربطها بالمطلق[٦]. بوصفها فلسفة خاصة. مفردة. خارجة. عن فلسفات أخرى. فهى تمثل «حدًا» وحسب للفلسفات الأخرى ولا تمثل استيعابها لها. وهى تكتسب هذا الاستيعاب ويصبح لها معنى وبعد بارتباطها الوثيق بالكل[٧]. بهذا المعنى تبلور كل فلسفة على حدة «الشكل الكامل»[٨] للكل المنظم. وتخضع هذه الكلية لقانون موضوعى لا إلى وجهة نظر ذاتية. فكل المعارف الفلسفية ليست مجموعة من الآراء أو الاجتهادات إنما الكل الفلسفى يمثل مجموعة ضرورية متصلة الحلقات. ولا يمثل كلاً «عرضيًا»[٩].

ومن ثم تمثل فلسفة هيجل - كغيرها من الفلسفات - توحيدًا مفردًا لمجموع المعارف الفلسفية. وتمثل كل فلسفة على حدة انغلاقًا مفردًا للفلسفة. أما إذا صعدت فلسفة ما نفسها إلى مرتبة الفلسفة المطلقة - وهو التصعيد الذى لم يقم به هيجل على وجه الإطلاق - بمعنى أنها إذا رفضت الكل. فإن «النظام يصبح دوجماطيقية»[١٠].

وفى كتابه عن الاختلاف بين فشته وشيلنج لا يمتلك هيجل بعد النظام المطلق الجامع بين كل المعارف الفلسفية وإن كانت فكرة النظام موضع بحث ونظر

حقيقيين. فى هذا الكتاب الهام والمحورى فى تطور هيجل الفكرى. يدقق هيجل معنى الإمكان الحقيقى أو الضرورة النسبية لمحتوى وتصور النظام. لكنه يدقق تدقيقًا خارجيًا. بمعنى أنه يحدده بالمقارنة مع نظم كل من فشته وشيلنج.

على أن هناك تصورًا كبيرًا بحكم كتاب الاختلاف(١١). وهو التصور الذى يقتبسه هيجل من «فلسفة الحياة». ويربط بينه وبين النظام الفلسفى. وهو نفسه كان قد قال فى شذرات نظام(١٢) إن الحياة هى عبارة عن رابطة المتناهى واللامتناهى. وأما اللامتناهى. يقصد اللامتناهى الفاسد فى هذا السياق. فيسمى اللامبالاة بمعنى أن الوثبة الحيوية - إن جاز التعبير - تثب دومًا فيما بعد الأبدان التى تحركها. إنها رؤية من رؤى العقل وحسب. وهى رؤية تجمد العقل فى واحد بعينه من أنواع أو أجناس التجسد الممكن. وبالتالى ففى جسد ما الحياة نفسها تمر فوق النظم العظمية. العضلية. العصبية. فقط تفكيرنا يفصل - على سبيل المثال - النظام العظمى عن بقية أعضاء الجسم. فيصبح النظام العظمى بلا حياة.

بالمعنى نفسه إذا عزلنا نظامًا فلسفيًا ما وأسميناه باسم ما. أو بيافطة ما. أو بلافتة ما. أو بعنوان عام ما. يمسى النظام الفلسفى مذهبًا جامدًا. ويفقد على الفور قيمة كونه نظامًا فلسفيًا ويبلور مجموعًا عظميًا من المعارف المجردة. ومن ثم لا يصبح فى مقدور مؤرخ الفلسفة أن يقترب من ذلك النظام الفلسفى إلا من حيث كونه مومياء من مومياوات المصريين المحنطين. وهو نفسه - مؤرخ الفلسفة - جزء لا ينفصل من هذا العالم. ويصبح كذلك فى مقدورنا أن نقارن بينه وبين الهيكل العظمى. وذلك من منطلق أنه يكتفى بالفضول. ويبقى جامعًا للآراء. ولا يشارك فى عموم الحياة.

وأحيانًا ما نعتقد أعتقادًا وهميًا فى قدرتنا على استخلاص معنى ما من مقارنة النظم ومن الاستناد إلى غائية فلسفية ما لتبرير امتياز آخر الفلاسفة. ولا ينبغى أن نقارن بين تقدم تاريخ الفلسفة وبين التحسس المهنى فى عمل ما أو بين تقدم تاريخ الفلسفة وبين الفناء الذى يمهد لدخول المعبد. ونظل لا نفهم الفلسفة حق الفهم إذا ظللنا نقيسها بقياس كمى. ولا يقوم نجاح فيلسوف على

إخفاق السابقين. إنما يقوم على لقاء الفيلسوف والفلسفة الحقيقية بمعنى أن تصور الفلسفة الكلية قد استطاع أن يُنشط ويفعل فرادة الفيلسوف. وبالتالى لا ينبغى أن نستحضر الحرفى بل أن نستلهم الفنان. فالفلسفة كالفن والحياة. لا تتجزأ. وهى لا تقبل المحاكاة. كما حاكى ڤيرچيلوس هوميروس. إنما هى تقبل تمامًا أن تولد نفسها من ذاتها. لأن الحياة الكلية تنقل نفسها تمامًا عبْر الأحياء. وبذلك تصبح لا تصير سؤال التراث وتتحول إلى تسجيل بسيط لرابطة القرابة. وكما هو حال روفائيل فى صلته بفنان آخر. أعاد هيجل اكتشاف نفسه من خلال أفلاطون واسبينوزا واستلهمهما. وهكذا تميز بين المعاصرين على أساس درجة انتمائهم إلى روح الأسرة. أى على أساس درجة تلبيتهم للحاجة الفلسفية الأصلية.

ومن ثم تعارض الحياة النظام العظمى وإن كان النظام العظمى يشارك على نحو ما فى الحياة(١٣). وتضع الحياة مكان الكلية الخارجية. التلفيقية. بين العناصر التشريحية. كلية أخرى. داخلية ومنظمة. وكما أن آدم قد عبر عن سيطرته على الحيوانات بأنه أسماها(١٤) فإن مؤرخ الفلسفة يلصق طابع المذهبية على فلسفة ما فيسيطر عليها لكنه يُصفى محتواها النظرى. ولا يمكن أن يكون مؤرخ الفلسفة جديرًا بهذا اللقب إن لم يرتفع إلى مرتبة المعرفة "WISSEN" وإن لم ينتقص من حياته الخاصة كفيلسوف إلى كلية الفلسفة وعليه أن يدرك الزمن بزمن الزمن. هذا وألا يبقى جثة. هيكلاً عظميًا. شخصية عظمية، لا يصف إلا المومياوات.

وفى كتابه «الاعتقاد والمعرفة» (١٨٠٢) يواصل هيجل استعراض تعارض النظام المعرفى للعقل الغربى دون تقديم ضرورة هذا التعارض. أى دون أن يبين وحدة هذا التعارض المعرفى. فهو يعيد التشديد من جديد على أن القصد هو الربط بين المجموعات الفلسفية الكبرى. وهو يدّعى أنه لم يخترع شيئًا. من منطلق أنه لا يفعل سوى أنه يُنظم الكليات الفلسفية المختلفة من واقع صفته كمؤرخ للفلسفة. والجدير بالذكر أن هذه الفكرة نفسها - النظام المعرفى كوحدة فكرية متوسطة. للحظات المختلفة يوردها هيجل لكن دون التدقيق فى حقيقتها

الضرورية فى بعض الإشارات والتنبيهات التى تحتوى عليها إحدى الشذرات التى حررها فى أثناء الجزء الثانى من إقامته فى إيينا وبعد نزوح شيلنج وقبل صدور ظواهريات الروح. أى بين عام ١٨٠٣ وعام ١٨٠٦. وفى هذه المواضع يؤكد هيجل أن ثمة علاقة داخلية بين كل فلسفة مفردة على حدة وبين مجموع المعارف الفلسفية.

ولا نزال فى هذه الحدود . حدود التأكيد دون البرهان . فى كتاب المنطق والميتافيزيقا (إيينا . ١٨٠٤ ـ ١٨٠٥). ولا شك أن كتاب «المنطق والميتافيزيقا» يذكر التصورات الضرورية لبلورة النظام المعرفى كتصور المجموع الكلى[١٥] والنظام[١٦] والأصل[١٧] والدائرة الكلية[١٨] ونظام اللحظات. وكلها تصورات تشير إلى فكرة وحدة المتناقضات وإلى أن هذه المتناقضات لا تمثل شيئًا يذكر إذا عزلناها عن علاقة التناقض أو التعارض. أى إذا عزلناها عن هذه العلاقة وإن كانت علاقة تعارض[١٩].

* * *

الفقرة (٣) : الفلسفة والنظم الفلسفية

نتذكر أن مشكلة البحث هى دائرية الفلسفة من ناحية انغلاقها فى مساحة محددة ومحدودة. وإذا كانت الفلسفة لا تعود دائمًا إلى البداية فإن انغلاقها قد يبدو مشروعًا بلا منطق داخلى. ودائرة الفلسفة التى مركزها فى كل مكان لا يمكن أن تؤسس لانغلاق نظرى. وتنفى الفلسفة «كدائرة الدوائر»(٢٠) الدائرة المتناهية لحركتها.

وبالتالى فمن الضرورى أن نتحرى خصائص عودة الفلسفة إلى بدايتها عند هيجل.

ولا نستطيع أن نجيب على سؤال: ما التفكير؟ إلا بالإشارة إلى الدائرة الحتمية مادمنا لا نبدل حرفية السؤال نفسه. وهكذا ترسم الفلسفة عن وعى تام دائرة تنغلق على نفسها من دوائر الكلى(٢١). وتبين الفلسفة أنها دائرة ترجع إلى ذاتها(٢٢).

على أنه يجب أن نفهم جيدًا معنى هذه الدائرية: فهى تنفى أولاً التقدم فى خط مستقيم وبالتالى فهى تنفى وجود بداية محددة أو نهاية محددة. فالفلسفة تعود فى ذاتها عَوْدًا أبديًا. لا نهائيًا. وهى تطور نفسها فى صورة الحركة اللولبية الدائرية. وهى الحركة التى دعا إليها فيما بعد إنجلز. ومن هنا فإن التطور الفلسفى الذى ينطوى على هذه الحركة مع ملامحه الظاهرية. طفروى بمعنى أن كل مرتبة تحتفظ بنوعيتها واستقلالها الذاتى. ويعنى هذا فى نهاية المطاف امتناع الانغلاق فى مذهب بعينه.

ترسم الفلسفة إذن دائرة. لكن لحظاتها ليست جواهر على رسم ثابت بل يجب أن توضع ضمن الصيرورة. وعلى هذا فدائرة المعارف الفلسفية التى ألفها هيجل تختلف اختلافًا تامًا عن دائرة معارف أخرى. عادية. من حيث كون الدوائر الأخرى أو الموسوعات الأخرى تجميعًا للعلوم على نحو عرضى وإمبريقى.

ومن بين هذه العلوم والمعارف هناك بعض منها يمثل تجميعًا ساذجًا للمعارف. وفى هذه الحال - حال التجميع الخارجى - يتم توحيد العلوم والمعارف ضمن وحدة هى أقرب ما تكون إلى الترتيب "ORDNUNG"(٢٣). وأبعد ما تكون عن النظام. ومن هنا فموسوعة هيجل ليست تجميعًا للعلوم الفلسفية. لأن التجميع نوع من الوحدة الخارجية التى يصوغها الفهم. ويفرضها فرضًا شكلانيًا على المحتوى المغاير وصوره. والتجميع يثبت لحظات الفلسفة فى جواهر خالدة على مستقيم ما.

ولا شك أن علم المنطق عند هيجل يتناول بالتحليل الفكرة فى ذاتها ولذاتها. ولا شك أيضًا أن فلسفة الطبيعة تمثل مقاربة لفكرة من ناحية وجودها الغيرى. ولا شك أخيرًا. أن فلسفة الروح تحلل الفكرة وعودتها إلى ذاتها بعد خروجها السابق فى وجود مغاير.

لكن هذا التقسيم يمثل فى نظر هيجل وحدة خارجية. فتقسيم علم ما ووضع هذا التقسيم فى موضع سابق على هذا العلم هو تقسيم فى المقام الأول أقرب إلى النظر الخارجى إلى موضع العلم المقصود(٢٤). ومن هنا فتقسيم الفلسفة تقسيمًا خارجيًا هو تمثيل خارجى لمعنى الفلسفة. وهو تمثيل يضع الأجزاء الواحد إلى جانب الآخر دون ربط داخلى بينها. وكأنها أجناس أو أنواع على حين هى لحظات من الصيرورة نفسها. فضلاً عن أن هذه اللحظات لا يمكن عزلها الواحدة عن الأخرى فى صيغة مفردة "VEREINZEL TES" . إنما هى لحظات العملية التاريخية نفسها.

ومن المؤكد أن الفلسفة تمثل موسوعة العلوم والمعارف الخاصة. على أن كل علم على حدة لا يحتل سوى موقع اللحظة فى التفكير الداخلى كاملة دون زيادة

أو نقصان. وهى الفكرة نفسها التى تظهر فى كل عنصر مفرد على حدة[٢٥]. ويضيف هيجل أن كل جزء على حدة من أجزاء الفلسفة يمثل كلاً فلسفيًا ودائرة تنغلق فى ذاتها. لأن الفكرة الفلسفية - حينما ترد ضمن كل جزء على حدة - تكون ضمن محدد أو عنصر مفرد[٢٦]. إنها الفكرة الفلسفية نفسها التى تعرض نفسها عبْر علومها المتنوعة. على أن هيجل ليس من أنصار نزعة استنباط العلوم جميعًا ميتافيزيقيا من الفكرة الفلسفية. فالجانب الوضعى يبقى خاصًا بكل علم من العلوم سواء أكان علمًا فلسفيًا أم وصفيًا. كما تبقى العلوم لذاتها خارج الفلسفة. إلا أن مما يصح فى علم من العلوم - الصحة أو الحقيقة - فإن هذه الصحة لا تتم إلا بواسطة الفلسفة ووفقًا لها[٢٧]. ويقصد هيجل هنا بالصحة أو بالحقيقة لا الصحة الوضعية. العلمية. إنما يقصد أساسًا الحقيقة العقلية كما تستخلصها النظرية الفلسفية لا كما تبدو جاهزة فى أساليب وأدوات العلم والمعرفة.

ولا شك أن فلسفة الروح هى الوضع الرئيسى الذى تعود فيه الفلسفة إلى ذاتها. لكن هذا التفكير الداخلى للفكرة نفسها على مستوى علم الروح لا يمثل آخر المطاف فى عملية تطور الروح. فإن كانت حركة الفلسفة حقًا حركة لولبية - كما سبق أن قلنا - بمعنى أنه إذا كانت حقًا تتقدم تبعًا لحركة جدلية دورية يستعيد فيها علم ما استعادة شكلية كما كان منغمسًا فى السابق ويؤسس فى الوقت نفسه تحولاً كيفيًا عن الحال السابق فإن تنقل فلسفة الروح - التى تلتفت فيها الفلسفة إلى الخلف. إلى معرفتها السابقة - فلسفة الطبيعة إلى الروحى. على أن الإتمام الروحى لا يمثل إلا دورة فى التطور العام للفكرة.

وصورة هذه الصيرورة الدورية هى صورة القياس. فقياس الفلسفة الذى يختتم دائرة المعارف الفلسفية. يمثل وحدة دورية للحظات المنطقية الطبيعية والروحية لتصور الفلسفة. وينبنى قياس الفلسفة على ثلاث لحظات هى:

أولاً: المنطقى كأساس.

ثانيًا: الطبيعة كحد أوسط.

ثالثًا: رابطة الروح والمنطقى[٢٨].

هذا هو القياس الأول. أما القياس الثانى فهو القياس الذى تلعب فيه الروح دور الحد الأوسط. وذلك على النحو التالى:

أولاً: المنطقى ـ المنطقى وليس المنطق.

ثانيا: الروح كحد أوسط.

ثالثًا: الطبيعة: الحد الكلى: عملية الفكرة التى هى فى ذاتها على نحو موضوعى(٣٠).

ونحن نعلم أنه فيما يتصل بدلالة الأقيسة الثلاثة التى تختص بها المعرفة المطلقة والتى يختتم عرضها ـ فى الطبعة الأولى والطبعة الثالثة من دوائر المعارف الفلسفية ـ الخطاب النظرى. جرت العادة أن نعتبر أننا هنا بإزاء ثلاث صور من محتوى المعرفة المطلقة أو ثلاثة أنواع أو طرق فى عرض أولى هذه الصور. أما الصورة الثانية فهى تتمثل فى ظواهريات الروح. وأما الصورة الثالثة فهى تتمثل ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ فى عرض الفلسفة فى مختلف دروس ومحاضرات هيجل(٣١).

وتفسيرنا لهذه الصور القياسية النهائية والأصلية على السواء لفكرة الفلسفة والتى تختتم نظام العلم الفلسفى هو أن هذه الصور تصوغ الأشكال الدورية للقياس الأصلى لفكرة الفلسفة. بعبارة أوضح. اللانهائية الكامنة فى عملية المعرفة المطلقة لا تعنى العودة إلى بداية خالدة إنما تعنى تحويل الوحدة المبدئية إلى وحدة أخرى. وهو التحويل الذى يمثل ناتجًا جديدًا فى تطور الروح.

لذلك تعيد الفلسفة الوحدة الشكلية. وتغطيها بتشكيل محتوى جديد لم يكن متشكلا من قبل. ولا شك أن عملية الوجود هى بالضرورة دائرة تعيد اللوجوس إلى ذاته من بدايته المجردة (المنطقى) إلى النهاية الملموسة (المنطق)(٣٢). لكن الأقيسة الثلاثة التى تختتم العملية الموسوعية لا ترتد تمامًا إلى ما كانت عليه الفلسفة من قبل إنما تنتج عودًا زمنيًا فى الزمن إلى بداية جديدةلدورة ما أو إلى إعادة بداية دائرة «اللوجوس». وهكذا فالأقيسة تختتم العملية الموسوعية. وهى فى الوقت نفسه مطلقة ونسبية. فهى مطلقة لأن من واجب الروح أن تمر بهذه

المراحل. وهى نسبية لأن دينامية الروح تنتج دورات لا نهائية. وهى دورات تثرى محتوى المعرفة المطلقة. وهى تعبر عن إطلاقية ما من خلالها تدرك المعرفة المطلقة توسطها الخاص والذى يتضمن نسبيتها الخاصة. وإذا كانت الأقيسة الختامية تعبر عن أنماط التأسيس الذاتى للمعرفة المطلقة. فالمعرفة المطلقة - فى هذه الحال - تصبح مدركة لنفسها عبْر لحظات خارجة عنها. ولا شك أن الصلة MODUS التى تربط المعرفة المطلقة بذاتها تصل الروح بذاتها. لكن هذه الصلة تنتج نفسها تبعًا لقانون خارجى لا وفقًا لحركة ذاتية.

ومن ثم تتأسس الأقيسة الختامية على ظهور تصور الفلسفة أو الفكرة التى تفكر فى ذاتها. فهى لحظات الحقيقة نفسها التى تعرف نفسها من طريق ظهورها إلى نفسها. ومن هنا لا يقيس القياس الثانى وحده ظواهريات المعرفة المطلقة الظاهرة(٣٣) إنما الأقيسة الختامية كلها هى فى جوهرها - لا فى مظهرها - أقيسة علم المعرفة الظاهرة. تظهر المعرفة إذن. وتتكسر فى ذاتها. وتنطوى على ذاتها على نحو دائرى. وظهورها فى ذاتها هو الانكسار الذاتى للمعرفة فى الوجود المباشر. على أنها ليست معرفة مباشرة بالوجود. ومن ثم فالمعرفة المباشرة بالوجود إنما هى معرفة مباشرة. هذا وإن كانت المعرفة الباطنية منكسرة فى ذاتها وفى صورة مباشرة. ومن ثم أيضًا فهى معرفة مغايرة للمعرفة الأولى. ومن ثم أيضًا. تبدو المعرفة المنكسرة وتوجد فى غيرها. أى أنها متوسطة. كذلك فالمعرفة المجاوزة للمعرفة الظاهرة تنطوى المعرفة على نفسها فى نفسها عند ظهورها أو تجليها.

وبالتالى فإن الأقيسة الختامية للمعرفة المطلقة هى دوائر أو دورات قياسية لظواهريات المعرفة المطلقة الظاهرة. وفى ظهورها الأول تقيس المعرفة المطلقة المنطقى - وليس المنطق - والروح بمقياس الطبيعة. وفى ظهورها الثانى تقيس المعرفة المطلقة الطبيعة والمنطق - والمنطق هنا وليس المنطقى - بمقياس الروح المتناهى. أما فى ظهورها الثالث والأخير فالمعرفة المطلقة تقيس المنطقى والطبيعة بمقياس العقل.

ومن ثم فالمعرفة المطلقة لا تعرف حقيقتها فى صورة مباشرة. وهى تتوسط لحظات حقيقتها فى صورة متنوعة. وذلك من طريق تبديل الحد الأوسط فى القياس. وتبدأ المعرفة المطلقة بأنها لا تضع نفسها فى أول الأقيسة(٣٤). لا تظهر حدًا أوسط فى أول الأقيسة. وهذا الاختلاف الأول بين الظهور والجوهر يمثل بالتحديد ظهور أو ظاهرة المعرفة(٣٥). ويعرض القياسان الأولان الدورتين أو الدائرتين اللتين تظهر فيهما المعرفة المطلقة. وأما القياس الثالث والأخير فهو يقيم وحدة بين الظهورين السابقين. وهو لا يتوسطهما بالحدود الوسطى التى يجعل منها مقدمة كبرى وخارجة. وهو يضع هذه المقدمة الكبرى والنتيجة كفرضين لتوسطه هو الملموس(٣٦). وهذا التوحيد الدائرى النهائى إنما هو دورة لأن التصور يواصل حركته. وينمو. ولأن هذه الحركة هى نشاط المعرفة بالقدر نفسه(٣٧).

إن انكسار التفكير لا يعنى الارتداد إلى الموضع السابق وإن كانت الأقيسة الختامية للفلسفة هى قياس واحد. وهى وحدة الروح التى تكف عن معرفة نفسها.

* * *

الفقرة (٤) : النظام والجدل

كان سؤال انغلاق النظام أو المذهب قد قادنا إلى إعادة إثارة المشكلة المعروفة والتى تخص التناقض - المزعوم - من داخل فلسفة هيجل نفسه. بين النظام والجدل المفتوح. وهكذا بدا للبعض أن الفلسفة عند هيجل تعانى من تناقض لا يقبل الحل. بين المنهج المفتوح على النفى الجدلى. وبين النظام المغلق على المعرفة المطلقة.

وقد رأينا أن مذهب هيجل ليس منغلقًا لأسباب جوهرية. فالنظر الفلسفى الهيجلى فى المعرفة لا يعنى تحريك الفكر نحو الارتداد إلى بداية سابقة معروفة ومحفوظة وإن كان التحقيق العلمى. النظرى. للفلسفة. فى المعرفة المطلقة. لا يتم تبعًا لتقدم لا نهائى.

على أن محاولة توحيد كل المعرفة يمثل الانتقال إلى إطار جديد مختلف عن هذه المعرفة. إطار الأساس أو التأسيس. لأن الفلسفة لا تكتفى بأن تستعيد الماضى إنما هى تحاول أن تؤسس المعرفة.

وهكذا فقد ولّد صدور الطبعة الثانية من دائرة المعارف الفلسفية نقدًا ساد بعد ذلك أو كاد أن يسود التأويلات الهيجلية. ويقول هذا النقد إن هناك ثمة معركة داخل فلسفة هيجل بين المنهج المفتوح على النفى الجدلى. وبين المذهب المغلق على المعرفة المطلقة. وقد كان س. هـ. ڤايس أول من وجّه لهيجل هذا النقد عام ١٨٢٩. وقال ڤايس إن هيجل لم يكن مخلصًا تمامًا لمبادىء منهجه

الجدلى الدقيق[٣٨] على وجه العموم. ولم يكن مخلصًا خاصة فى آخر بناء النسق. أى فى وضع تصور العلم أو الفلسفة. وفى منظور ڤايس لم يستطع هيجل أن يرفع الفلسفة ـ شأنها شأن كل ما سبق ـ إلى شىء أعلى من الفلسفة[٣٩]. وأعاد الفلسفة إلى بدايتها المطلقة. وروح الجدل الحىّ الهيجلى الذى شوهه المذهب من وجهة نظر ڤايس هو الانتقال الجدلى من التصور إلى النفى وهو ليس النفى الأول إنما هو نفيه هو. وهو فى الوقت نفسه وضع أو بعبارة أدق إثراء للتصور فى طريقه إلى الانتقال. وبالتالى فهو إثراء للتصور[٤٠]. وجوهر نقد ڤايس هو أن هيجل أغلق المذهب. ومنع الفلسفة من أن ترتفع إلى تصور أعلى. وأوقف التقدم اللانهائى للإثراء والتعمق والتحسين. لأن هذا المطلب ـ مطلب النمو اللانهائى ـ يعود دون أن يتوقف أبدًا. وإما افتراض دورة مغلقة تعود فيها الدرجة العليا إلى بدايتها الأولى فينتج عنه إيقاف نمو الفلسفة أو عزلها عن قانون التقدم اللانهائى الذى يقضى ـ من بين ما يقضى به ـ بنشأة أشكال ومذاهب فلسفية جديدة بعد هيجل. كما أن تعاليم هيجل النظامية تتناقض تناقضًا واضحًا مع هذه الفكرة عن الجدل اللانهائى للفلسفة. وهى تثبت التكرار ـ تكرار الفلسفة نفسها وفلسفة هيجل على وجه الخصوص.

والسؤال الذى يثيره ڤايس بعد مرور سنتين على صدور الطبعة الثانية من دائرة المعارف الفلسفية هو السؤال التالى: كيف نتصور تقدمًا فلسفيًا حقيقيًا يجاوز المذهب الهيجلى؟

وهو السؤال نفسه الذى كان قد أثاره بعد ڤايس. إنجلز. فى كتابه المعروف «لودڤيج فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية» (اشتوتجارت. ١٨٨٨). وهو يروى فى كتابه كيف أن ماركس لم يكتف بأن ينحى هيجل جانبًا. بل انطلق من الجانب الثورى فى المنهج الثورى. الجدلى. وتخلى عن الجانب المحافظ للمذهب المغلق.

ولا شك أن الفلاسفة المصريين المعاصرين الهيجليين والشراح لهيجل قد اختلفوا فيما بينهم فى تحديد الكثير من الأفكار. إلا أن ظل هناك ما يشبه الانفاق أو الإجماع العام بين المتخصصين فى هيجل أمثال إمام عبد الفتاح إمام

وزكريا إبراهيم أو بين المهتمين به أمثال محمود رجب وعبد الرحمن بدوى وفؤاد زكريا وفؤاد مرسى وأديب ديمترى وسمير كرم. أقول إذن إن هناك ما يشبه الإجماع - وراء الاهتمام بجوانب أخرى - على أن هيجل هو منظِّر المنهج الجدلى المفتوح على النفى الدائم.

وفى أيامنا هذه نجد من الباحثين. حتى ممن لا يرتابون فى صدق إيمان هيجل. من يرون أن فى فكر ذلك الفيلسوف جزئين منفصلين انفصالاً مقصودًا. وأنهما ناشئان عنده من إلهامين متباينيين. فإذا كان لابد من التوفيق بينهما فلن يتيسر ذلك فى نظر الكثيرين إلا إذا جعلنا المذهب فى فلسفة هيجل تابعًا للمنهج الجدلى. مادام الجدل عنده إنما هو الضامن لحقيقة الفكر. والوسيلة التى تكفل للإنسان الانتصار على الطبيعة والسيطرة على العالم المادى.

ولابد على كل حال من الإقرار بأن مذهب هيجل وشخصيته ليسا من الأمور البسيطة التى تسهل الإحاطة بها فى هذا المقام أو ذاك. فإن ذلك المذهب - خلافًا لما ظن البعض زمنًا طويلاً - خلقه صاحبه من العدم وإن كان يوجد فيما قال به هيجل فى تصوراته الفلسفية قد قال به قائل قبله. ولقد أصبح من المقرر أن كل تصور فلسفى له تاريخ. فتصور هيجل للجدل يحيل إلى هيراقليطس وإلى فكرة المتناقضات عند علماء الطبيعة اليونان القدامى. لكن مشكلة هيجل ليست مشكلة هيراقليطس. وجملة القول إن كل تصور فلسفى يمتلك دائمًا تاريخًا. لكن هذا التاريخ متعرج. ويسير وفقًا لمشكلات معينة ولخطط متنوعة دومًا. فلا يعيد الفيلسوف صياغة عناصر أو مواد معينة بل يصوغ مشكلة معينة. ويخلق عنصرًا أو مادة بعينها.

ولعل من النافع أن ننظر فى مختتلف الصور التى تبدت لمؤرخى الفلسفة المعاصرة فى مصر ممثلة لفكر هيجل. ولعل من النافع كذلك أن نشير إشارة سريعة إلى أن هيجل هو الفيلسوف الألمانى الحديث جيورج ڤيلهيلم فريدريش هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١). ولد هيجل فى ٢٧ أغسطس ١٧٧١ فى اشتوتجارت بألمانيا. وتوفى بالكوليرا فى الحادية والستين من عمره. صادق فى يفاعته الشاعر الكبير هولدرلين. وتحمس للعمل الجامعى. وتتلمذ بشيلنج الذى يصغره

سنًا. وأصبح استاذًا مسيطرًا فى برلين بألمانيا وهو لايزال فى الخمسين من عمره.

أراد هيجل أن يكون فيلسوف الحداثة. أى أن يكون فيلسوف المجتمع المدنى والإنتاج والدولة القومية والعلم والتقنية. ورأى فى عصره أنه قد آن الأوان للارتقاء بالفلسفة من محبة الحكمة إلى المعرفة الحقيقية. هذا وإن كان أرسطو واسبينوزا من قبله قد ظنا أنهما امتلكا هذه المعرفة امتلاكًا نهائيًا.

وهيجل من الرعيل الثانى لفلسفة التنوير الذى أراد أن يجمع افكار عصره واحداثه وأن يحفر عند جذورها القديمة. فتلقف التراث الفلسفى حتى لا يفلت منه أى خيط. فيتمم التراث.

وبدءًا من ١٨١٨ أمسى هيجل ذائع الصيت. وظل كذلك حتى بعد وفاته بعشرة أعوام إلى أن استوى شيلنج على عرش الفلسفة وفريدريش جييوم الرابع عشر على عرش بروسيا. وكان هيجل قد أثر فى التعليم والتربية فى ألمانيا من ١٨٣١ إلى ١٨٤٠.

وقبل أن نخوض فى مختلف الصور التى تبدت لمؤرخى الفلسفة المعاصرة فى مصر ممثلة لفكر هيجل لابد من الإشارة أيضًا إلى أن القراءة المعاصرة فى مصر لهيجل قد تأثرت تأثرًا رئيسيًا بكيركورد فقد انتقد هيجل آنذاك من منطلق أن هيجل يرجع الذات SUBJECT إلى لحظة بعينها من لحظات الإنشاء المتنامى للروح اللامتناهية. كما يحيل هيجل الوجود المعاش (المعيش) إلى أمر لا يمكن معه أن يحب المرء بل يصبح عليه أن يفكر فيه دون أن يفعل أى شىء آخر. كذلك دمرت النزعة العقلانية عند هيجل التوتر القائم فى قلب الإنسان. وأخيرًا. اعتقد هيجل اعتقادًا وهميًا بأنه تصور كل أمر من أمور الحياة والفكر. وبالتالى فقد توهم أنه أتم الكل وكأنه الله الذى استراح فى اليوم السابع بعد أن أتم خلق الكون وذلك مع أن خلق الكون مستمر.

ومن ناحية أخرى نما نقد ماركس لهيجل فى إطار فكر هيجل نفسه وإن أراد أن يتجاوزه أو أن يناقضه أو أن ينتقده. وأخيرًا. رأى فريدريش نيتشه أن هيجل

هو الحلقة الأخيرة فى السلسلة التى استلهمها أفلاطون وأرسطو والتى قادت إلى العدمية. وهاجم نيتشه هيجل ورأى فى فكره «حقدًا» و «غيظًا». رجعية وثورية معًا.

ولم تخرج القراءة الفلسفية المعاصرة فى مصر لهيجل عن الإطار العام الذى قولبه الفلاسفة الغربيون الثلاثة المعاصرون: سيرن كيركجورد وكارل ماركس وفريدريش نيتشه.

بل لم تخرج القراءة الفلسفية المعاصرة فى مصر لهيجل عن الإطار العام الذى قولبه إنجلز فى كتابه «لودفيج فويرباخ ونهاية الفلسفة التقليدية الألمانية» حيث جعل منهج الجدل عند هيجل أكثر ثورية من انغلاق «منظومته».

ولابد أن نشير إلى أن هيجل لم يرد فى حينه على انتقادات ڤايس فى رسالته المشهورة التى صاغ فيها ڤايس لأول مرة النقد المتكرر منذ ذلك الوقت والموجّه إلى الانغلاق النهائى للنسق.

على أن هيجل نفسه قد أوحى للقارىء أن هناك تناقضًا ما لا يقبل الحل. وربما بدا تحديد هذا التناقض فى العودة الهادئة للفلسفة النظرية إلى بدايتها. حقًا. فهو فى الفقرة الختامية التى تُنهى نص الطبعة الثانية من دائرة المعارف الفلسفية، يستعيد ويعيد التأكيد على أن الفلسفة تعود إلى بدايتها الأولى. كما نجد هذا التأكيد فى الفقرة المماثلة فى الطبعة الأولى من دائرة المعارف الفلسفية.

وتقول الأطروحة إذن بأن الفلسفة عندما تعود إلى بدايتها تنغلق بذلك على ذاتها. إنها أطروحة المعرفة المطلقة. تتحقق الفلسفة فى الاستراحة التامة. فى التماهى التام مع نفسها بعدما تكون قد جاوزت الدين المطلق. ولا شك أن الطبعة الثانية من دائرة المعارف الفلسفية الصادرة عام ١٨٢٧ قد سلطت الضوء على السكون الهيجلى من ناحية تقديمها تشابه المعرفة المطلقة مع ذاتها لا على نحو ينفى الاختلاف مع الذات نفيًا سلبيًا إنما على نحو ينفى الاختلاف مع الذات نفيًا موجبًا. وهكذا فالطبعة الأولى من دائرة المعارف الفلسفية الصادرة عام

١٨١٧ كانت قد قدمت المعرفة المطلقة بوصفها نفيًا لنشاط أو لحركة يتم المحافظة عليها. على أن الطبعة الثانية من دائرة المعارف الفلسفية تقدم المعرفة المطلقة بوصفها استراحة لموجب ملموس.

من جانب آخر. عودة نهائية للفلسفة إلى بدايتها الأولى هى أطروحة معروضة عام ١٨٣٠ كما كان عرضها عام ١٨١٧. بمعنى أنها أطروحة تقول بأن العودة لا تمثل نفيًا مضمونًا فى التطور الواقعى للاختلاف مع الذات المبدئية إنما هى عودة تمثل ظهورًا لذاك النفى. وتمثل كذلك انقسامًا أو نفيًا بداخل الذات المتصلة. وذلك على نحو تصبح معه عودة الفلسفة لذاتها - فى المعرفة المطلقة - منتجًا من منتجات الحركة. التجاوز الجدلى بداخل الهوية نفسها.

على أن هذا التجاوز الجدلى للفلسفة المطلقة لا يعنى أن الفلسفة تتقدم تقدمًا لا نهائيًا. ففى الصفحات الأخيرة من طبعة عام ١٨٣٠ من دائرة المعارف الفلسفية يصرح هيجل بالوحدة غير المنقسمة بين النشاط الأعلى للفلسفة المطلقة وبين السكون الأعلى. ومنذ بحوثه فى إيينا كان هيجل يقول بأن المطلق يحتوى على الحركة المزدوجة: السكون والحركة: وقد كتب يقول فى هذا السياق ما يلى:

"Indem das absolute Wesen so dasjenige ist, in wellchem die Differenz schlechthin aufgehoben ist, So ist der Schein zu vermeiden, als ob die Unterschiede selbst auber ihm waren und ebenso das Aufheben derselben auber ihm vorginge. es selbst nur das Aufgehobensein. nicht eben so absolut das Sein und Aufheben des Gegensatzes ware. Der Gegensatz ist uberhaupt das Qualitive, und da Nichts auber dem Absoluten ist, ist er selbst absolut, und nur dadurch, dab er absolut ist, hebt er sich an sich selbst auf, und das Absolute ist in seiner Ruhe des Aufgehobenseins ebenso absolut die Bewegung des Seins oder Aufhebens des absoluten Gegensatzes. Das absolute Sein des Gegensatzes oder, wenn man will. das Sein des Gegensatzes im absoluten Wesen selbst, macht ihn so wenig zu einem aubereinannder, indifferenten Bestehen seiner Momente. dab es dies gerade allein ist, worin er sich aufhebt, d.i. dadurch, dab er kein quantitativer odder auberlicher, ist . Die Bestimmtheit des absoluten Wesens aber einzeln betrachtet, kann ebensowenig durch das Mehr oder Weniger des einen oder des andern Moments, das Uberwiegen dessen, was der eine oder der andere

Faktor genannt wird, erkannt werden, denn dies Vereinzelte ist nur dadurch, dab wesentlich es unter dieser Bestimmtheit ist, oder dab diese als an ihm selbst seiend gesetzt ist; indem es ein Realles. die Einheit Entgegengesetzter, ist, sind dind diese unmittelbar gleich gleich grob, sie haben keine Bedeutung, als nur insofern sie sich entgegengesetzt sind, und sie sindd dies wesentlich, oder es ist kein quantitativer Unterschied an ihnen. Durch diesen wurde dasjenige, was sie wesentlich als bestimmte sind, ein Auberes fur sie sein; und ebenso wurden sie nicht absolut an ihnen selbst, d.h. die Bestimmtheit srlbst Aufhebende sein, wenn die Bestimmtheit eine absolute aubere, quantitative, auch insofern sie fur sie selbst ist, ware; fur sie selbst ware schlechthin nur das Zufallige der Besimmtheit, das derselben aber auber ihnen". Aufgehobensein.(41)

فى «ظواهريات الروح يعيد هيجل التأكيد على أن الروح تحتوى بداخلها على وحدة لا تقبل الانقسام بين النشاط والسكون. فهو يقول إن الروح لا تهدأ أبدًا إنما هى فى حركة دائمة ومتقدمة(٤٢).

والجدير بالذكر هنا هو أن هذه الجملة الرئيسية التى أوردها هيجل فى ظواهريات الروح تأتى فى سياق الحديث عن خصائص الحال الراهنة أو القائمة فى عصر هيجل من الناحية الروحية. وأن جملة هيجل الحاسمة حول الطابع التقدمى والدائم للروح يختتم تحديد اللحظات التى تمر بها الروح. أولا. تعيش الروح فى بداية رحلتها وجودًا آنيًا لا يقوم على الحركة الذاتية بعد. ثانيًا. تتحمل الروح تمثيلاً يزودها بهذه الحركة. ثالثًا. تقيم الروح فى التصور: "IM BEGRIFF STEHEN". وفعل "STEHEN" فى اللغة الألمانية يعنى من بين ما يعنيه: وقف. قام: راكد. فاللحظة الثالثة هى اللحظة الحاسمة. النهائية. الختامية. وهى وإن كانت فاصلة فهى لحظة الانتقال إلى النفى المبدع أو الشامل.

ويمثل هيجل على ذلك بقوله إن الطفل بعد مرحلة طويلة وهادئة من النمو يقفز قفزة نوعية جديدة. ويحطم هذا الاتصال والتقدم الكمى. وهنا يولد الطفل(٤٣).

ويحدد هيجل إذن هنا تعارضًا بين الحركة الدائمة للروح والجدل ـ جدل الأعراض: مرحلة طويلة وهادئة من التغذية ـ وبين الانفجار ـ التنفس الأول: فى

قفزة نوعية يحطم الاتصال. والتعارض هو بين التطور الكمى وبين الانكسار الكيفى. فحركة الروح الدائمة ليست تراكمًا كميًا إنما هى تنشأ فى لحظة الانتقال من التحول الكمى إلى التغير الكيفى. إنها التركيب الجدلى بين التحول الكمى والتغير الكيفى.

وفى محاضرات عن تاريخ الفلسفة يستعمل هيجل تشبيهًا أدبيًا للإشارة إلى هذا الجدل الكمى والكيفى. ففى النص الخاص باستخلاص النتائج من مجمل تاريخ الفلسفة يشير هيجل مرتين إلى الشبح. وقد كتب يقول فى هذا السياق:

Immer vorwarts zu, weil nur der Geist ist Fortschreiten. Oft schein "Er schreitet er sich vergessen, verloren zu haben; aber innerlich sich entgegengesetzt, iist er innerlliches Fortarbiten - wie Hamlet vom Geiste seines Vaters sagt, "Brav gearbeitet, wackerer Maullwurf" - , bis er, in sich erstarkt, Jetzt die Erdinde, die ihn von seiner Sonne, seinem Begriffe, schied, aufstobt, dab sie zusammenfalllt. In Solcher Zeit hat er die Siebenmeilenstiefel angelegt, wo sie, ein seelenloses, mprschgewordenes Gebaude, zusammenfalllt und er in neuer Jugend sich gestaltet zeigt. Diese Arbeit Geistes, sich zu erkennen, sich `u finden, diese Tatigkeit ist der Geist, das Leben des Geistes selbst. Sein Resultat ist der Begriff, den er von sich erfabt: die Gechichte der Phiosophie die klare Einsicht, dab der Geist dies gewolllt in seiner Geschichte. - Diese Arbeit des Menschengeistes im inneren Denken ist mit allen Stufen der Wirklichkeit paralllel. Keine Pgilosophie geht uber ihre Zeit hinaus. Die Geschichte der Philosophie ist das Innerste der Weltgeschichte. Dab die Gedankenbestimmungen diese Wichtigkeit hatten, das ist weitere Erkenntnis, ddie nicht in die Geschichte der Philosophie gehort. Diese Begriffe sind die einfachste Offenbarung des Geistes der Welt: sie, iin ihrer Konkreteren Gestalt, die Geschichte".(44)

وهكذا يقتبس هيجل من شكسبير صورة «الطيف» التى تبدأ بها مسرحيته عن «هاملت». إن تاريخ الفلسفة يبدأ بشىء ظاهر هو الطيف حسب الكلمة التى استعملها مرسيلوس. أى الشبح. ولكن الشبح ليس وهمًا. إنه واقع على نحو من الأنحاء. فهو بما كشف عنه قد نفذ إلى صميم بلاط لكلوديوس ذى الظاهر

البراق. وجعل هاملت يعرف أن الملك ليس فقط ممقوتًا عنده بل إنه أيضًا قاتل والده وأن أمه آثمة إثمين. ومع هذا فإن في هذا الكشف مشكلة. لأن من الممكن أن يكون الطيف شيطانًا اتخذ شكل والده.

ويعمل طيف الفلسفة من تحت الأرض ودون أن يراه أحد. والطيف هو روح العالم، مبدأ حركة العالم التاريخي والعالم الفلسفي على حد سواء. وعندما يتساءل هيجل حول طبيعة الصلة التي تربط شعوب العالم بعضها بعضًا في التاريخ والعالم يؤكد هيجل أن هذه الصلة باطنية. داخلية. وإن كانت الشعوب غالبًا ما لا تعي بهذه الصلة. لذلك تصعد الروح/ الشبح تحت الروح. ويوجه هاملت في المسرحية التي تحمل اسمه حديثه إلى الروح. الشبح. الطيف. الشيطان. العفريت. على النحو التالي: إنك بالنسبة لي عجوز طيبة. لأن الشبح غالبًا ما يستمر في الحفر تحت الأرض كعجوز تنجز أعمالها دون توقف. ومن ثم فالشبح أو الروح دائمًا يسبق نفسه إلى الحركة. وينتج عمله أحيانًا تحولاً في المنظور.

وفي ختام التحليل نقول إن الروح لا تكف عن العمل أبدًا. وإن كان هذا العمل داخليًا. باطنيًا. في حركة دائمة. ومن هنا كذلك تبدأ الروح الفلسفية دومًا.

على أن المذهب المغلق يعني أن الفلسفة ترتد من خلاصتها الأخيرة إلى بدايتها الأولى.

في الفقرة الأخيرة من محاضراته عن تاريخ الفلسفة يُنظم هيجل عشر فقرات تحت عنوان: «النتيجة»: "RESULTAT". إنها الفقرة الخامسة التي تختتم الفصل حول «مآل الفلسفة الألمانية». وهي تتلو مباشرة الفقرة حول شيلنج. وتعلن أنها تستعرض وجهة النظر التي هي منذ ذلك الحين فصاعدا وجهة نظر الفلسفة. والمقصود بالفلسفة هي الفلسفة المعاصرة لهيجل. ويستهل هيجل الفقرة التاسعة على النحو التالي: «هذه هي إذن وجهة نظر العصر الراهن ومعه سلسلة الصور الروحية التي انتهت الآن»[٤٥]. إنها إذن عملية الانغلاق. لكنها تخص عصر هيجل لا كل العصور. ولا يقول هيجل أبدًا إنه لم يكن هناك

فلسفة من قبله أو إنه لن يكون هناك فلسفة من بعده. إنما يقول إن الفلسفة انغلقت فى عصره. هل هذه نزعة تاريخية؟ على كل حال تصوره للانغلاق الفلسفى ليس نهائيًا. حاسمًا. فاصلاً. وهو أبعد ما يكون عن المبدأ الدوجماطيقى.

انغلقت الفلسفة إذن فى عصر هيجل لسبب محدد يصوغه هيجل على النحو التالى: «فى المرحلة الراهنة من الفلسفة تم الاعتراف بضرورة الفكرة. من الناحيتين. الطبيعة والروح. وذلك لعرض لكلية الفكرة وليس فى هويتها الذاتية وحسب. وبالتالى. فهى تستخلص من داخلها هوية ما. ويصبح الاعتراف بها ضروريا. فالهدف الأخير والمهم للفلسفة هو أن تُصلح بين الفكر والتصور وبين الواقع»(٤٦).

انغلاق الفلسفة هو أولاً انغلاق الفكرة: "IDEE". فالفكرة هى تطابق التصور والحقيقة. داخل المعرفة وخارجها. ذاتية المعرفة وموضوعيتها. وتطابق التصور هو تحقيق التصور من خلال توليد موضوعيته من داخله. هذا هو الواقع الحقيقى الذى يسميه هيجل باسم الفكرة أو التصور الملموس. وهو الواقع الذى يختتم عملية التعبير عن الواقع التى كانت قد بدأت بالتمثيل - تمثيل الواقع - وتواصلت عبّر التصور الداخلى وحده دون شريك له. الفكرة هى الحقيقة الموضوعية أو الحقيقة بوصفها شيئًا آخر أو هى الحقيقة فى ذاتها ولذاتها الوحدة المطلقة بين التصور والموضوعية. وينتج التصور والموضوعية كل على حدة حركتين من حركات التماهى فى ذاتها: "AN SICH". والمعروف أن "AN SICH" عبارة تقنية دقيقة. تحيل أحيانًا إلى انكسار تم مسبقًا فى محدد معين من المحددات. وفى هذه الحال لا يمكن اعتباره - هذا المحدد - خالصًا. صافيًا، إنما هو يحمل على عاتقه هذا الانكسار الأول. ولا شك أن هذا الانكسار الأول ليس انكسارًا مكتملاً إنما هو على نحو من الأنحاء مستقيم يترك المحدد الأول قائمًا. وهو يتميز بهذه الطريقة عن الانكسار المطلق أو الانكسار فى ذاته: "IN SICH". وهو اللامتناهى. وليس بيير جرينرون على حق عندما يترجم "AN SICH FPEN TISCH" بالتماهى فى ذاته. فالمتماهى فى ذاته هو

المتماهى المنفصل عن عنصرىّ الفكرة: الطبيعة والروح. وترجمتنا تصمد. لأن الموضوع لا يخص الرابطة فى ذاته ولذاته "AN UND FUR SICH". وينبغى أن ندقق أن الفقرة التى تشغلنا هنا تقيم اختلافًا بين AN SICH IDENTISCH و "AEINE IDENTITAT" بداخل الفكرة. وهى هوية وحيدة أو واحدة بداخله. وهو اختلاف جدلى. لأن الطبيعة والروح تنتجان كل واحدة على حدة انطلاقًا من داخلهما AUS SICH SELBST الهوية نفسها والوحيدة. على أنه حتى هذه اللحظة ـ لحظة هيجل فى تاريخ الفلسفة ـ كان الاختلاف مطلقًا. بين الروح والطبيعة. وكانت كل واحدة منهما منفصلة عن الأخرى: "AN SICH" بالمعنى التقليدى. أما منذ عصر هيجل فصاعدًا فقد أصبحت هوية الطبيعة هى هوية الطبيعة والروح. وأصبحت كذلك هوية الروح هى هوية الروح والطبيعة.

وهكذا فقد انغلقت الفلسفة فى عصر هيجل. لأن الهوية قد أصبحت هوية ذاتها وغيرها على حد سواء دون تمييز مطلق بينهما. ولأن الفكرة قد ربطت بين اختلاف الطبيعة والروح.

فى الفقرة الثانية يدقق هيجل ويحدد: كيف كان هذا التمثيل شكلانيًا فى البداية؟ وهو يرسم ـ بمعنى من المعانى ـ ما قبل تاريخ الفكرة. ويقول إن نشاط الفكرة الأولى. نشاط الفكر الأول. كان شكليًا. وكان أرسطو أول من قال إن اللوجوس هو فكر الفكر(٤٧). وقد كان الفكر الأول شكليًا. لأنه كان مقطوع الصلة عن الكون والعالم والواقع. أما آخر الفلسفات. فلسفة هيجل. فقد أعادت الفكر من السماء إلى الأرض. بهذا المعنى يؤكد هيجل على نوع من أنواع «الكوسموسوفيا» أو «كوسمولوچيا الفلسفة» التى تحتوى على ارتباط الفكر والعالم. ويقول هيجل كذلك إنه فى التصور. أى فى الفلسفة التى بلغت مبلغها الأخير فى التصور. أصبح الكون الروحى والكون الطبيعى يتداخلان "DURCHDRINGEN SICH" ويشكلان كونًا واحدًا متجانسًا ينطوى على ذاته ثم يُنمى المطلق حتى يصل إلى الكلى. ويصبح واعيًا بذاته ومتوحدًا مع نفسه فى الفكر(٤٨).

وعند وصولها إلى نتيجتها الأخيرة استطاعت الفلسفة أن تستخلص مجموع

اللحظات الرئيسة فى تاريخ الفلسفة أى أن تضعها فى كلية تامة. وفى هذا الإطار تنغلق الفلسفة. ويستعمل هيجل "BESCHLOSSEN". وهى الكلمة المشتقة من الفعل: "BESCHLIESSEN" والذى يعنى: ختم. أنهى. قرر. عزم. إلا أنه فى الفقرة السابقة يستعمل "GESHLOSSEN". وهى الصفة: مغلق. وبالتالى يقصد هيجل تمامًا الإغلاق. بالتالى أيضًا مثلث الوحدة الكلية لكل لحظات الفلسفة الأساسية الشرط الرئيسى لغلق الفلسفة على نفسها فى عصر هيجل.

وهكذا يرتبط الانغلاق (النسق) بالمنهج (الجدل الكلى). وسأبين هنا كيف أن الجدل يتضمن النسق وبعبارة أدق. الهدف هو أن أبين كيف يمتد المنهج من داخله إلى نسق(٤٩). بالجدلى - باللحظة الجدلية - يتوسع المنهج الجدلى من نفسه ليشمل النسق. ونحن نعلم مسبقًا أن النسق هو هوية الهوية والاختلاف. وانعزال أحد هذين العنصرين - الهوية والاختلاف - من عناصر النسق يؤدى إلى رؤية أحادية الجانب لا تحتوى على النسق إلا على سبيل الهدف بعيد المثال. وبعيدًا عن النسق لا يفعل أحد العنصرين - الهوية والاختلاف - سوى أن يميل أو يبحث عن تنظيم ذاته. باختصار تظل الهوية والاختلاف متناقضتين. وبالتالى تظل ان معزولتين عن الجدل والنسق على حد سواء دون أن تصلا إلى حل. وتظهر الجدلية بالتالى كوحدة خارجية بلا حل بين الجدل والنسق. وهكذا يكون الجدل ولا يكون نسقًا.

واقع الأمر أن الهوية النسقية بين الهوية والاختلاف ليست مجموع الهوية والاختلاف إنما هى الحركة التى هى روح أى معرفة نسقية حقيقية. والتعارض الأعلى - الذى أظهرته العملية المعرفية في الفصل الثانى من الجزء الأول من بحثنا - قد حدد محتوى الشكل النسقى. وهذا المحتوى الجدلى نسق شكلى. تتجاوزه بعد ذلك الهوية الملموسة. العينية. التى تشكل الهوية تشكيلاً نسقيًا.

وكنا قد فحصنا فى الفصل الثانى من الجزء الأول من بحثنا كيف أن المنهج هو شكل المحتوى الفكرى للمنطق. وبحثنا كذلك كيف أن المنهج التحليلى والتركيبى يحددان شكلاً معرفيًا يحيط بالظاهرة أو بالشىء أو بالحدث دون أن ينفذ إلى صميمه.

أما الجدلى DAS DIALEKTISCHE فيجب أن نعتبره لحظة التوحيد الداخلى بين فعل المعرفة التحليلية والتركيبية. كما يجب أن نعتبره أنه يمثل وحدة الانقسام الأصلى (الحكم) بين التحليل والتركيب وبين موجب ناتج عن التصور فى القياس. باختصار. بين التحليل والتركيب وبين العقلى. أى هوية الهوية والاختلاف.

ومن هنا يمثل الجدل "DIE DIALEKTIK" علمًا(٥٠). الجدل ـ فى هذه اللحظة ـ علم النقائض الضرورية النابعة من العقل نفسه. والاختلاف الذى يستخلصه الجدل ليس اختلافًا سلبيًا وحسب إنما هو كذلك اختلاف إيجابى (اختلاف الهوية): إنه اختلاف الهوية. وبالتالى فكل المتعارضات المفروضة والثابتة تتعارض تعارضًا خارجيًا إن جاز التعبير وعلى حين ـ أى هذه المتعارضات ـ من حيث طبيعتها ـ فى ذاتها ولذاتها ـ متعارضة تعارضًا جدليًا ـ بعبارة أخرى. تتكون العملية الجدلية فى معناها الحصرى. الضيق. من لحظات مختلفة. وتحددٌ حدًا أولا ـ كليًا ـ فى ذاته ولذاته(٥١). لكن هذا الحد الأول يتم تجاوزه. توسطه. كمغاير لذاته(٥٢). وذلك من طريق الحد الثانى. وهو الحد الذى نبع أصلاً من نفيه للحد الأول(٥٣) أو للنفى الأول. وتبعًا لهذا المسار يفقد الحد الأول ذاته فى الحد الثانى. لكن الحد الثانى يصبح النفى الممتلىء أو النفى الإيجابى الذى يُبقى وينفى بالقدر نفسه الحد الأول. فمحتوى النفى الثانى مصنوع من وضع الحد الأول. ويقول هيجل فى هذا السياق إن أهم ما فى فعل المعرفة العقلية هو أن يدرك العقل إدراكًا تامًا الوضع من ناحية نفيه. أى أن يدرك محتوى الافتراض فى النتيجة(٥٤).

ويبدو الجدل ظاهريًا أنه يُعطى الحد الثانى. النفى. وحسب دون الإشارة إلى الحد الأول. على أن الجدل العقلى يُعطى كذلك الحد الأول من حدوده العملية بوصفه محتوى السلب. وهو الحقيقة المباشرة.

غير أن صورة الجدل العقلى لا يمكن أن تقتصر على الحكم. لأن فى صيغة الحكم فى شكلها العام. لا يحتوى الشكل المباشر للحكم الموجب فى ذاته على الحكم السلبى. ويضاف الحكم السلبى إلى الحكم الإيجابى من الخارج. ومن هنا

فالانتقال الضروري للحكم في القياس والذي يسبق وحدة الانقسام الأصلي للحكم. أقول إن الانتقال الضروري للحكم يصبح انتقالاً لجواهر مستقلة بذاتها. لا شك أن نفي الموضوع بالمحمول مضمون في الحكم. لكن إمكانه يتعارض دون أن يتوحد مع هذا النفي. ومن هنا أيضًا لا يضع الحكم السلبي محتوى الحكم الإيجابي.

ويضع القياس وحدة المتناقضات. الإيجابي والسلبي. تناقضهما. جدلهما. وبفصلهما في صيغة الاختلاف بينهما. وهنا فقط يتسع الجدل ليشمل النسق بمعنى أن الجدل يوحد الإيجابي والسلبي. أولاً. وإزاء محتوى المنهج الجدلي. كانت البداية غير محددة. غير منفية. ايجابية وحسب. وفي غياب النفي. يظل محتوى المنهج شكليًا ومباشرًا. على أن الحركة الجدلية تنفي الموضوع لذاته. فيمتلك المحتوى الشكلي منذ تلك اللحظة محتوى. فقد تم تجاوز الشكل. فالمنهج هو النفي الذاتي للمحتوى. وبالتالي. فالشكل المطلق الذي هو تصور يعرف نفسه ويعرف كل شيء كتصور لا يواجه محتوى قد يجعله شكلاً أحاديًا. خارجيًا(٥٥). هذا الشكل المطلق أو هذا المنهج الجدلي المطلق إنما هو نسق كلي(٥٦). لأنه يعود إلى بدايته الأولى وإن كان لا يعود عودًا ساذجًا أو لمجرد الاستعادة. إنه ينفي نفي اللامحدد الأول. ينفي نفي الموجب. ولا يعني نفي الموجب الأول عودته إلى اللامحدد الأول لما كان إنما يعني أنه يعود إلى اللامحدد الأول بعدما تحول هذا اللا محدد الأول. ومن هنا. فالحد الذي يبلغه نفي النفي لا يمثل توقفًا أو انغلاقًا ساذجًا للنسق الكلي إنما يمثل بداية جديدة يستهلها النسق الكلي. وتختلف البداية الجديدة من طريق نفي النفي عن اللامحدد الأول بسبب نفي المحدد في البداية. ففعل المعرفة أو نسق الكل يندفع من محتوى إلى آخر. من نفي إلى نفي. من جدل إلى جدل مغاير. وهذا التطور النسقي يحدد ذاته من طريق النفي الذاتي للكلي الذي يمثل أساس العملية كلها دون أن تكون هذه العملية خارجة عن الكلي. ولا يجب أن نفهم هذا التطور على نحو يجعله سيلانًا نهريًا وتحولا من نفي لآخر. لأن النفي الثاني هو نفي للنفي الأول. والنفي

الأساس يبقى فى نفيه الآخر. ولا يفقد التحول الجدلى شيئًا على وجه الإطلاق ولا يترك شيئًا خلفه. إنما يحافظ بداخله على كل ما سبق.

وهذا التضمين النسقى للجدل إنما هو فى الوقت نفسه تضمين لنسق الكلى لأن النسق ليس سوى فعل دخول النسق فى ذاته للنسق من طريق نفى النفى وإن كان النسق نفسه لا يوجد خارج المسار نفسه وحركة نفى النفى. نفى النفى هذا هو شرط إعادة البداية للنسق الكلى انطلاقًا من حلقة جديدة. ويتبدى المنهج الجدلى إذن كمنهج يبين النسق. ويجعل غلق النسق تمامًا أمرًا محالاً.

* * *

الفقرة (٥) : النسق والتشريع

ونبلغ هنا ـ فى هذه الفقرة الختامية ـ مبلغًا رئيسيًا فى التحليل هو الدور الذى يقوم به النسق فى إطار فلسفة هيجل وتصوره لتاريخ الفلسفة. وتحاول الفقرة أن تجيب عن سؤال مبررات الفلسفة: ما هى ضرورة الفلسفة؟ ما جدواها؟ وفى آخر المطاف ـ فى فلسفة هيجل ـ تجد الفلسفات حقوقها ومبرراتها: تجد مبررات وجودها. ويمثل النسق المتحرك مبرر كل اللحظات الفلسفية السابقة وكل العقائد والمذاهب والنظم الفلسفية السابقة. ويبدو جليًا أن هيجل يثير السؤال اللاتينى القديم والذى سبق أن اثارة عمانوئيل كانط من قبله ألا وهو سؤال: Quid Juris. أى سؤال: ما الحق؟ وهو السؤال الذى يرفض أن يثيره فلاسفة الشك المطلق والمذهبى.

أما هيجل فيثير عبّر هذا السؤال قضية تأسيس الخطاب الفلسفى برمته. وخلاصة الحركة الكلية للفلسفة فى أعمال هيجل لابد لها أن تبرر المشروع الفلسفى فى ذاته. والمبلغ الذى بلغته الفلسفة فى فكر هيجل يحدد لحظة تأسيسية هى لحظة التبرير أو تحقيق المشروع الفلسفى فى جوهره. وتصور النسق هو التصور الذى يؤسس لذلك. يقول هيجل فى هذا السياق:

«المنهج الفلسفى الذى بلا نسق لا يستطيع أن يكون علميًا بأى معنى. وذلك أولاً لنفسه. فهو يعبر ـ فى هذه الحال ـ طريقة فى الفكر الذاتى كما هو أيضًا ـ تبعًا لمحتواه ـ عَرضى يصف العرض ـ وحدة شأنه شأن الكل ـ يملك مبرره لكن

خارج الكل لا يجد سوى الافتراض غير المؤسس أو اليقين الذاتى»(٥٧).

فى ضوء تصور النسق المتحرك عبّر التاريخ أصبحت كل فلسفة على حدة لا تمثل عرضًا للأفكار إنما أصبحت قابلة للتفكير ومفكرة بقدر كون محتواها وشكلها ووظيفتها لحظات فى النسق وكدائرة فى تطور هذا النسق. ومن ثم فخارج هذه الكلية العضوية والدائرة المحددة فى تطورها لا يمكن النظر إلى أية فلسفة من الفلسفات. وبالتالى يتم تبرير كل فلسفة على حدة على أساس التطور الشامل لمجموع دوائر النسق. وأى تفسير سابق لا يمكن إلا أن يمثل تعميمًا أو ثرثرة. ولا يمكن أن يكون تبرير المشروع الفلسفى معطى سلفًا أو قبل النمو الفعلى للفلسفات المحددة نفسها. وكمون الخلاصة فى عملية الفلسفة نفسها وفى مختلف لحظات تحققها هو الخيط الرفيع الذى يربط مجموع حجج هيجل فى نظره إلى تاريخ الفلسفة.

ولا شك أن كمون الخلاصة فى التطور يمثل اتجاهًا جوهريًا فى العلوم الوضعية وفى بعض تيارات الفلسفة الحديثة.

على أن مشكلة البحث عندما تتمثل فى أن محصلة الحركة النسقية للفلسفة تعطى - فى منظور هيجل - المبرر لوجود وإعادة عملية وتاريخ الفلسفة كله إلى البداية الأولى.

بعبارة أدق وختامية. تظهر حقيقة الخطاب الذى أسسه أفلاطون تأسيسًا مباشرًا - إعجازيًا - ويتأسس على نسق هيجل. ونسق هيجل نفسه يؤسسه بدوره أفلاطون.

* * *

الهوامش

(١) هذا النسق الذى يرجع تاريخه إلى عامىّ ١٨٠٤ - ١٨٠٥ كان هـ. اهرينبيرج وهـ. لينك قد بادرا معًا بنشره وأرخاه بتاريخ ١٨٠١ - ١٨٠٢ ونشراه تحت عنوان «نسق هيجل الأول». هيدللبرج. ١٩١٥. وكان ر.ب. هورشتمان و ى. هـ. تريديه قد أعادا نشر وطبع النسق نفسه تحت عنوان: نتاج النسق. ٢. مجموع الأعمال. ٧. هامبورج. فيليكس مينير. ١٩٧١. أما الآن فالمؤرخون يرجعون تاريخ كتابة هذا النسق إلى عامى ١٨٠٤ - ١٨٥. وحول هذه القضايا. انظر المقال الأخير: هـ. كيميرليه. ووثائق حول النشاط العلمى لهيجل فى إيينا. دراسات - هيجل. ٤. ١٩٦٧.

(٢) هيجل. نظام الأخلاق. تبعًا للعنوان الذى أعطاه له ك. روينكرانس فى كتابه المعروف. حياة هيجل. برلين. ١٨٤٤. وهذه المخطوطة التى طبعها لأول مرة ج. مولات عام ١٨٩٣ أعاد طبعها من جديد ج. لانسون. هيجل: كتابات حول السياسة وفلسفة الحق ليزج. فيلكس مينير. ١٩١٣ و ١٩٢٣.

(٣) هيجل. نول. ص ٣٤٨.

(٤) المرجع السابق.

(٥) المرجع السابق.

(٦) هيجل. الاختلاف بين نسقىّ فشته وشيلنج الفلسفيين. المجلد ١. طبعة لاسون. فيلكس مينير. ليبز. ١٩٢٨. الكتابات الأول. ص ٢١.

(٧) المرجع السابق. ص ٣٥.

(٨) المرجع السابق. ص ٩.

(٩) المرجع السابق. ص ٣٥.

(١٠) المرجع السابق. ص ٨ - ١٢.

(١١) المرجع السابق.
(١٢) نول. ص ٣٤٧.
(١٣) هيجل. الاختلاف بين نسقى فشته وشيلنج الفلسفيين. مرجع سبق ذكره. ص ٨.
(١٤) المرجع السابق.
(١٥) هيجل. نسق إيينا. ٢. مجموع الأعمال. ٧. هامبورج. فيليكس مينير. ١٩٨٢. ص ١٠ ـ ١١.
(١٦) المرجع السابق. ص ١٩.
(١٧) المرجع السابق. ص ٤٣.
(١٨) المرجع السابق. ص ١٤٧.
(١٩) المرجع السابق. ص ١٩.
(٢٠) هيجل. دائرة المعارف الفلسفية. ١٨١٧. المدخل. مجموع الأعمال. طبعة جلوكنر. مجلد ٦. ص ٢٤ – ٢٥.
(٢١) المرجع السابق. ص ٢٥.
(٢٢) المرجع السابق.
(٢٣) المرجع السابق. ص ٢٧.
(٢٤) المرجع السابق. ص ٢٧.
(٢٥) المرجع السابق. ص ٣٠.
(٢٦) المرجع السابق. ص ٢٥.
(٢٧) المرجع السابق. ص ٤٨ ـ ٤٩.
(٢٨) هيجل. دائرة المعارف الفلسفية. ط ٣. طبعة ف. نيكولان وأ. بوجلير. ن ب.ص ٤٦١ ـ ٤٦٢.
(٢٩) المرجع السابق. ص ٤٦٢ ـ ٤٦٣.
(٣٠) المرجع السابق.
(٣١) هيجل. دائرة المعارف الفلسفية. ١. علم المنطق. تعليق برنارد بورچوا. باريس. ڤران. ١٩٨٦. ص ٥٠ ـ ٥١.
(٣٢) المرجع السابق. ص ٥١.
(٣٣) م. ڤان دير موبلين. هيجل أم انكسار الواسطة. هامبورج. فليكس مينير. ١٩٥٨.
(٣٤) هيجل. دائرة المعارف الفلسفية. ١. علم المنطق. تعليق برنارد بورچوا. مرجع سبق ذكره. ص ٥١.
(٣٥) المرجع السابق.
(٣٦) المرجع السابق. ص ٥٢.

(٣٧) هيجل. دائرة المعارف الفلسفية. طبعة نيكولان وبوجلير. مرجع سبق ذكره. ص ٤٦٣.

(٣٨) رسالة رقم ٦٠٣ من ڤايس إلى هيجل بتاريخ ١١ يوليو ١٨٢٩.

(٣٩) المرجع السابق.

(٤٠) المرجع السابق.

(٤١) هيجو. نسق إيينا. ٢. مجموع الأعمال. ٧. مرجع سبق ذكره. ص ١٥.

(٤٢) هيجل. ظواهريات الروح. مجموع الأعمال. ٩. مرجع سبق ذكره. ص ١٠.

(٤٣) المرجع السابق.

(٤٤) هيجل. محاضرات فى تاريخ الفلسفة. ٣. مجموع الأعمال. ٢٠. مرجع سبق ذكره. ص ٤٥٦.

(٤٥) المرجع السابق. ص ٤٦١.

(٤٦) المرجع السابق. ص ٤٥٤.

(٤٧) المرجع السابق. ص ٤٥٥.

(٤٨) المرجع السابق.

(٤٩) هيجل. علم المنطق. ٢. مجموع الأعمال. ٦. مرجع سبق ذكره. ص ٥٦٧.

(٥٠) المرجع السابق. ص ٥٥٧.

(٥١) المرجع السابق. ص ٥٦١.

(٥٢) المرجع السابق.

(٥٣) المرجع السابق.

(٥٤) المرجع السابق.

(٥٥) المرجع السابق. ص ٥٦٨.

(٥٦) المرجع السابق. ص ٥٦٩.

(٥٧) هيجل. دائرة المعارف الفلسفية. ط جلوكنر. ٧. مرجع سبق ذكره. ص ٢٥.

الفصل الخامس

تجاوز تاريخ الفلسفة

الفقرة (١) : مبررات نزعة الشك

والشك هو التردد بين نقيضين لا يرجح العقل أحدهما على الآخر. وذلك لوجود قوى متساوية فى الحكمين. أو لعدم وجود أية قوى فيهما. ويرجع تردد العقل بين الحكمين إما إلى عجزه عن التحليل أو إلى قناعته بالجهل. وقيل: الشك ما استوى طرفاه. وهو الوقوف بين الشيئين لا يميل العقل إلى أحدهما. فإذا ترجح أحدهما ولم يطرح الآخر فهو ظن. فإذا طرحه فهو غالب الظن. وهو بمنزلة اليقين.

وكان الشك عند ديكارت فعلاً من أفعال الإرادة. فهو ينصب على الأحكام لا على التصورات والأفكار. والشك المنهجى عنده أيضًا هو الطريق الفلسفية الموصلة إلى المعرفة واليقين. أما اسبينوزا فقد كتب يقول فى الفقرة ٤٣ من «رسالة حول إصلاح ملكة الفهم» إن الشك لا يمثل أداة معرفية إنما هو تردد الفهم بين النفى والتوكيد.

ورأى هيجل أن حياة الفلسفة الحقيقية لابد أن تمر بسير التمزق المطلق. بصيرورة الهوية الذاتية للفلسفة عبّر رحيل الأفكار والنظم والأنساق المختلفة. وسجّل هيجل عام ١٨١٧ أن المصادفة قد سيطرت على محتوى الفلسفة نفسها وأن نزعة الشك والنقد قد حاكت الجدية الألمانية وملت من حاجتها الفلسفية العميقة مما أدى إلى اللامبالاة بل إلى كره علم الفلسفة[١].

وهكذا فقد تخيلت نزعة الشك والنقد امتلاك القدرة أو القوة على منع الإنسان من المعرفة الفلسفية. كذلك فقد تخيلتا - نزعة الشك ونزعة النقد - امتلاك القدرة على تحويل ضرورة الدليل فى تسلسل الحجة إلى مبدأ نسقى.

وقبل أن نخوض فى تفصيل نزعة الشك لابد أن نشير أولاً إلى أنه من الجدير بالذكر أن نزعة الشك ـ فى منظور هيجل ـ تتطابق فى الوقت نفسه مع أحد أبعاد البحث الفلسفى الدائمة. وسنبين ـ فى أثناء التحليل ـ أن نزعة الشك والنزعة الدوجماطيقية لا تمثلان مرحلتين مرتبطتين ارتباطًا خطيًا مستقيمًا ترفض الواحدة الأخرى إنما هما يمثلان بعدين دائمين من أبعاد الفكر على وجه العموم. وكل بعد من هذين البعدين يرتبط على نحو خاص بالكل المنسق. وهما مستويان من مستويات التحليل العميق للواقع.

وكان شيلنج قد سبق أن بحث فى قضية الصلة التى تربط نزعة الشك بنزعة الدوجماطيقية فى عام ١٧٩٥. وقد ركز على الاختلاف دون الارتباط بينهما. وكان سؤال عمانوئيل كانط من قبله هو: كيف تكون الأحكام التركيبية القبلية ممكنة؟ وأما سؤال شيلنج فكان مختلفًا: كيف يمكن الخروج من الوحدة المطلقة إلى التعارض؟ بعبارة أخرى: كيف يمكن للمطلق أن يخرج عن ذاته؟ هل من الممكن أن ننتقل من اللامتناهى إلى المتناهى؟ هل وجود العالم ممكن؟ وكانت إجابة هيجل أقرب إلى تلك التى كان قد قدمها اسبينوزا. فهو الذى سبق أن قال بأن على الذات أن تعنى فى الموضوع المطلق. فى الشىء فى ذاته. وهى إجابة أقرب إلى التوكيدية والدوجماطيقية منها إلى النقدية أو نزعة الشك.

فنزعة الشك تستمد قوتها من التردد الطبيعى الذى يقع فيه الإنسان أمام تباين الآراء والنظم والأنساق والمذاهب وتنوعها وتعارضها وتناقضها. على أن تناقض الآراء الفلسفية يؤكد على أقل تقدير أن بعضها زائف. وبالتالى أن هذا البعض قد يخدع الإنسان فى بحثه عن حلول أمام مشكلات الوجود الكبرى. والإنسان البسيط يصرح بينه وبين نفسه: «على حين حدث ذلك لعقول كبيرة كيف أستطيع أنا "EGO HOMUNCIO" أن أتخذ قرارًا»(٢).

وأمام هذا التصريح البسيط يثير هيجل سؤالاً: كيف التعامل مع العقول السابقة؟

* * *

الفقرة (٢) : تراث الماضى

أولاً. لا ينفى هيــجل سلطة السلف الصــالح[٣]. بل إنه يرى أن ـ فى بعض الأحيان ـ الأسلاف جديرون بثقة أكبر من فكره هو الشخص: هذا وإن حدث له أن عجز عن فهمهم تمام الفهم أو أن رأى فسادًا فى رؤيتهم للعالم والكون والله. وعلى كل حال من الواضح عند هيجل أنه لا يمحو الماضى الفلسفى. ماضيه الفلسفى. فما كانت عليه الفلسفة فى كل عصر من العصور لم ينتج إنتاجًا تلقائيًا إنما هو محصلة العمل الفلسفى السابق كله. وبالتالى فالفلسفة الأخيرة. فلسفة هيجل. إنما هى محصلة لعملية طويلة الأجل لتشكل التراث الذى يحافظ وينقل كل ما أنتجه الماضى الفلسفى[٤]. فالتراث مادة ترثها كل فلسفة. وتبدلها فى كل عصر. وفى كل فلسفة هناك أولاً تكرار الفلسفات القائمة. ثم يشتغل العقل على هذه الفلسفات نفسها. ومن ثم حتى وإن كانت أخيرة ففلسفة هيجل تشتق نفسها بالضرورة من تراثها الفلسفى. بل يختتم هيجل ـ لا الفلسفة ـ تراثه الفلسفى وسترى فيما بعد بماذا قطعت الفلسفة كل هذا الشوط لتنتهى إلى هيجل. لأنه من المؤكد أن الفلسفة قد استغرقت وقتًا طويلاً لتستخلص نتائجها.

وفكرة هيجل الأساس فى هذا السياق هو أنه يميز بين أمرين: مجرى العقل ومجرى الطبيعة. وسبب الوقت الطويل الذى يستغرقه تاريخ الفلسفة هو طبيعة العقل نفسه: فيقول هيجل: «فى مجال الروح لا تجرى الأشياء وتنمو بسرعة بين ليلة وضحاها»[٥].

وبطء العقل ليس هو بطء الزمن الكرونولوجى إنما هو الزمن الخالص من ثنائية الزمان والمكان. إنه بطء أو سرعة اللحظة الأبدية. وهو يؤكد على أن العقل قد سار فى طرق ملتوية ليصل إلى هيجل. وهو كذلك توسط ليس توسط الحياة المتناهية إنما هو توسط النمو الإجمالى للفلسفات. بعبارة أدق، يمثل ختام الفلسفة فى أعمال هيجل لحظة مستمرة لا التكرار الخالد أو الختام الآلى. وهو ليس رواية التغيرات السطحية لثابت لا يتحول أبدًا.

إنه ختام كل الفلسفات السابقة فى اختلافها المتعدد ومحصلة عملية التطور العينى للفلسفة الذى ضم فى أعمال هيجل اختلاف حركة الاختلاف الفلسفى وحركة «هيجلة» الفلسفات المختلفة. وهذه العملية المزدوجة العينية التى تجمع بين الاختلاف والهوية الفلسفية قد شهدت لحظات هيمنت عليها صفة التراجع ولحظات أخرى سيطرت عليها صفة التقدم.

وليس هدفنا هنا أن نستعرض أفكار هيجل حول طبيعة التقدم فى تاريخ الفلسفة. على أن التقدم النسبى يؤكد على أن ثبات العقل الفلسفى ليس تكرارًا للفلسفة نفسها على مدار التاريخ. فى الواقع إنه يتكرر ويتغير.

وينتج عن هذا التصور لخط سير العقل الفلسفى فى أعمال هيجل أن موضوعه ليس الفلسفات السابقة إنما الموضوع هو أن الفلسفات السابقة تتجلى فى التاريخ. يقول هيجل فى هذا السياق ما يلى:

"Ich habe gesagt, dab die Philosophie einer zeit als das Resultat der vorhergehenden deren Bildung enthält. Es ist die Grunbestimmungg der Entwicklung, daB eine und dieselbe Idee - es ist nur eine wahrheit aller bhilosophie zugrunde liegt und daB jede spätere ebenso die Bestimmtheiten der Vorhergehenden enthä und ist. Es ergibt sich daraus die Ansicht für die Geschichte der Philosophie, daB wir in ihr, ob sie gleich Geschichte ist, es Nicht mit Vergangenem zutun haben. Der Inhalt dieser Geschichte sind die wissenschaftlichen Produkte der Vernünfligkeit, und diese sind nicht ein vergängliches. was in diesem Feld erarbeitel worden, ist das wahre, und dieses ist ewig, existiert nicht zu einer zeit und nicht mehr zu einer andern. Die Körper der Geister, welche die Hwjden dieser Geschichte, ihr zeitliches Leben ist wohl vorübergegangen, aber iher werke sind ihnen nachgefolgt".(6) nicht

وهكذا فالماضى الفلسفى إنما هو ماض خالص. حى. بحت. طاهر. لا يختلط ببعدى الزمن الآخرين: المستقبل أو الحاضر. إنه ماض محض يتكون من المنتجات العلمية للعقلانية التى هى منتجات مؤسسة للفلسفة فى أعمال هيجل نفسها على مستويات متباينة. يقول هيجل: «تُكوّن مكتسب - الفكر المتماهى مع نفسه وجود العقل نفسه»[٧].

لذا تحتل كل فلسفة على حدة موقعًا فى نسق هيجل الفلسفى. وتحتفظ بقيمتها. وهذا وإن كان هذا الموقع وتلك القيمة يشيران إلى لحظة ثانوية فى البناء العام للفلسفة الهيجلية. كل فلسفة على حدة تمثل بعدًا خاصًا فى النمو الهيجلى للفلسفة. لكن كل فلسفة على حدة لا تمثل مرحلة خطية. مستقيمة. تبقى الفلسفات الأخرى. إنما تمثل بعدًا دائمًا من أبعاد التفكير الفلسفى على وجه الإطلاق.

* * *

الفقرة (٣) : حدود الماضى الفلسفى

وتبعًا لهذا الحد يصبح ضروريًا أن نفهم فهمًا جوهريًا نفى هيجل للفلسفات الأخرى وللموروث الفلسفى. تمثل الفلسفات الأخرى لحظات خاصة. وهى تخضع لمختلف العصور. وبالتالى فهى محصورة فى حدود معينة. كذلك فهى تمثل لحظات خاصة بحال وتطور روح الشعب والعالم والعصر. وتنتقد كل فلسفة على حدة عصرها دون أن تجاوز هذا العصر. روح العصر هو جوهر وماهية الفلسفة. والفلسفة لا تفلسف سوى روح عالمها وعصرها وشعبها.

بهذا المعنى بدت الفلسفة فى عصر وأعمال هيجل وكأنها الفلسفة الأكثر واقعية. الأكثر عمقًا. من هنا فهى نفت الفلسفات الأخرى. الأقل تشكلاً. الأقل تحديدًا. الأقل نموًا وفى الوقت نفسه الأكثر تجريبية أو فقرًا. ومن هذا الاختلاف الضرورى تنتج مجموعة متنوعة ومختلفة من النتائج بالنسبة للبحث.

أولاً. لم يكن من الممكن إثارة تجاوز الفلسفى جدليًا إلا فى ضوء فكر هيجل. والوعى بهذا السؤال المحدد لم يكن واردًا فى الفلسفات السابقة. فى فكر هيجل لم تعد الفلسفة موجودة فى الشكل والدرجة التى كانت عليهما فى فلسفة أفلاطون وأرسطو(٨).

ثانيًا. لم تكن فلسفة هيجل قط كانطية (نسبة لعمانوئيل كانط) أو أفلاطونية أو أرسطية أو رواقية أو شيلنجية أو فشتية أو أبيقورية. يقول هيجل فى هذا السياق «إحياء هذه الفلسفات من جديد وإرادة إعادة الروح لها ـ تلك الروح التى

غاصت فى العمق ـ قد يكون مجالاً وضربًا من العمق كمثل الرجل الناضج الذى يحاول أن يرتد من جديد إلى فترة الشباب أو كمثل الشاب الذى يريد أن يرتد إلى الصبا أو الطفولة وإن كان الرجل الناضج والشاب والطفل نفسه»(٩). ومن ثم لا يحيى هيجل أية فلسفة سابقة. وهو يبنى بهذا المعنى فلسفة أصيلة تنفى بالضرورة الفلسفات الأخرى لكى تبنى نفسها بوصفها فلسفة خاصة. هذا وإذا كان فى العودة إلى الفلسفات القديمة رغبة فى إعادة البداية المطلقة من جديد. وشرط هذه العودة التمييز الذى يقيمه هيجل بين الظن الذاتى والمعرفة الموضوعية. وهو يقول فى هذا الأمر محددًا ماهية الظن فلسفيًا: «الظن تمثيل ذاتى. فكرة ما. خيالية. أتصورها على هذا النحو وقد يتصورها آخر على نحو آخر. الظن هو ظنى أنا وهو ليس فكرة فى ذاتها عامة تقوم فى ذاتها ولذاتها»(١٠). ومن هنا. فالفلسفات لا تمثل آراء وحسب إنما تمثل أيضًا صياغة لمحتوى معرفى موضوعى. حقيقى. ضرورى. ولذلك فهى تصوغ فلسفة واحدة وحيدة حقيقية.

حقًا. تحقق كل فلسفة كلاً فلسفيًا. ويعقد هيجل المقارنة بين الفلسفة الحقيقية والفلسفات الأخرى. وبين الفاكهة والفواكه الأخرى يحقق العنب والكرز والخوخة كل بطريقته عموم الفاكهة. وبالطريقة نفسها تحقق كل فلسفة على حدة عموم الفلسفة. فالفلسفة هى النبع الذى تخرج منه كل الفلسفات الأخرى. وهى ـ أى الفلسفات الأخرى ـ تعكس وحسب الفلسفة الأصلية. والعكس صحيح. فالفلسفة الحقيقية ما هى إلا قاعدة تفسير وتعليل والنظر فى الفلسفات الأخرى.

على أن القول بأن الفلسفة الحقيقية ـ فلسفة هيجل ـ هو قول لايزال قولاً تجريديًا وشكليًا. أى أنه قول يحافظ على كونه بلا تحديد أو محتوى. إلا أن القول بأن فلسفة هيجل هى الفلسفة الحقيقية أو بأن الفلسفة الحقيقية هى فلسفة هيجل لا تعنى شيئًا إذا عزلنا هذا القول عن اعتبار الفلسفة الحقيقية أو فلسفة هيجل فلسفة ملموسة تتكون من وحدة المحددات الفلسفية المختلفة والمتنوعة والمتناقضة فيما بينها. وهى محصلة عملية فلسفية هى نفسها ملموسة

بمعنى أنها تحتوى فى هويتها على مختلف فلسفات حركة التمايز بداخل التماثل الفلسفى وحركة التماثل الهيجلى بين مختلف الفلسفات.

وهكذا. فالفلسفة الحقيقية أو الفلسفة الوحيدة ليست حقيقية حقًا إلا إذا كانت فلسفة «ملموسة». بمعنى أنها تستعرض الفكرة كمعنى نهائى للفلسفة الملموسة. وتحقق تحقيقًا نهائيًا فلسفته الفكرة التى هى فلسفة الروح. وفلسفة الروح وهى صياغة وحدة متحققة وتمايز ذاتى لفلسفة هيجل واتحادها مع نفسها.

ومن ثم ففلسفة هيجل باعتبارها الفلسفة الحقيقية أو مثالاً للفلسفة فى ذاتها. أقول إن هذه الفلسفة غير ممكنة بمعزل عن تحديدها لنفسها وتمييزها وتخصيصها لذاتها من خلال الفلسفات المختلفة. ولا تملك الفلسفات جميعًا وحدة تامة إلا ضمن فلسفة هيجل. وإذا كان صحيحًا أن فلسفة هيجل هى الفلسفة الحقيقية فإن هذا القول ليس قولاً مجردًا إنما يصرح بأن فلسفة هيجل تحمل بداخلها لا فلسفة هيجل وحده إنما تحمل كذلك كل الفلسفات السابقة على فلسفة هيجل.

وبالتالى. لا ينعزل تعدد الفلسفات عن الفلسفة إنما يمثل هذا التعدد الفلسفى المحدد اللحظات الضرورية لنمو وتطور الفلسفة فى ذاتها ولذاتها. فهى - أى الفلسفة فى ذاتها - تحمل مختلف الفلسفات السابقة ثم تطورها لذاتها كنمو حتمى لذاتها. ولذلك فدراسة تاريخ الفلسفة هى فى الوقت نفسه دراسة للفلسفة نفسها(11). ولا يستعرض تاريخ الفلسفة طائفة مفككة من الآراء الذاتية والأخطاء وألعاب الفكر.

ولابد إذن من أن نذكر فى هذا السياق التمييز التاريخى الذى أقامه أفلاطون فى مختلف محاوراته بين العلم والظن. بين المعرفة والرأى. وفى معرض حديثه التاريخى عن أفلاطون يركز هيجل على هذا التمييز الهام. وذلك على النحو التالى:

"Ein solches Denken (olávolav) als eines Erkennenden mögen wir mit Recht Erkenntnis (yvwuπv) nennen; das andere aber Meining (oó§a). Das

Erkennen geht auf das, Was ist; das Meinen ist ihm entgegengesetzt, aber so daß sein Inhalt nicht das Nichts ist (dies ist unwissenheit), es wird etwas gemeint Das Meinen ist das Mittelding zwischen unwissenheit und wissenechaft, sein Inhalt eine vermischung des Seins und des Nichts, Die sinnhichen Gegenstände, der Gegentande, der Gegenstand des Meinens, das Einzelne hat nur teil am Schönen. Guten Gerechten. am Allgemeinen;aber es ist

Ebensoseherauch häßlich, schlech, ungerecht usf. Das Doppelte ist ebenso Halbes. Das Einzelne ist nicht nur groß oder KKlein, Leicht oder schwer, und eins dieser Gegenätze; sondern jedes Einzelne ist sowohl das eine als das andere.Eine solche Vermischung des Seins und Nichtseinsist das Einzelne, der Gegenstand der Meinung", - eine Vermischung, worin die Gegensätze sich nicht ins Allgemeine aufgensätze sich nicht ins Allgemeine aufgelöst haben".(12)

وهكذا فجعل الفلسفة قضية آراء متنوعة إنما هو تحويلها إلى نمط من الوعى العادى الذى لا يدرك الكلى وراء اختلاط الوجود والعدم إلا بعلاقة مفردة. عرضية. نسبية.

ولا شك أن نقطة البداية فى النظام المعرفى الحديث هى الظن. لكن التأكيد على أن هذا هو طبيعة الفلسفة وعلى أن العقل الحقيقى مُعطى بواسطة الظن والرأى ووجهة النظر الذاتية إنما هو استعراض زائف لجوهر الفلسفة. وهو وإن كان استعراضًا عامًا لايزال يقيم بيننا إلا أن هيجل قد عانى كثيرًا فى عصره من هذه السلبية بالذات دون غيرها من العادات والتقاليد الفكرية السائدة. وقد ظل الفيلسوف على وجه العموم يعانى من هذه السلبية منذ عصر السفسطائيين اليونانيين القدماء. وقد أعاد عصر الانحطاط السياسى الرومانى ثم النزعة الأبيقورية اكتشاف هذا التصوير الذاتى المدّمِّر للفلسفة فيى ذاتها.

* * *

الفقرة (٤): ثنائية نزعة الشك

من التحليل السابق نستخلص نتيجتين بالنسبة لمقارنة طبيعة الصلة التى تربط الفلسفة ونزعة الشك. والنتيجة الأولى هى أن نزعة الشك تمثل نفياً صافياً للفلسفة. والنتيجة الثانية هى أن نزعة الشك تمثل. بوصفها نفياً. لحظة حتمية من لحظات التفكير الفلسفى على وجه العموم.

وفى هذه الفقرة سنحاول أن نبين النفى التام للفلسفة الذى تحمله نزعة الشك. كذلك سنبين أن هذا النفى التام يمثل لحظة ضرورية لكنه ليس هدفاً خارجاً عن الفلسفة بمعنى أن الفلسفة الحقيقية أو المعرفة المطلقة تحدد نفسها بالنفى الشاك المحايث لتشكل المعرفة المطلقة نفسها.

فهيجل يميز بين شكلين فى نزعة الشك: نزعة الشك القديمة. الفلسفية. الناقدة لليقينيات المباشرة وللحس المشترك وللعقل. وهى نزعة تعد العقل لتأسيس يقينياته فى الوقت نفسه الذى تنفى فيه الفلسفة فى ذاتها.

وأما نزعة الشك الثانية أو الشكل الثانى فى نزعة الشك فيقتبس نموذجه من نزعة الشك الحديثة عند هيوم وشولنر على سبيل المثال لا الحصر. وهى تمثل عودة إلى اليقينيات المباشرة التى يدركها العقل.

والنموذج الحديث لنزعة الشك يحول الفلسفة إلى معرفة تراجيدية بالضرورة. إلى معرفة فى أزمة أو إلى معرفة مأزومة فى بحث عن تجاوز انقسامها الحتمى إلى ذات الموضوع.

والسؤال الذى يمثل محور التحليل فى هذا الموضع من مواضع البحث بالذات هو السؤال الخاص بمعرفة ما إذا كانت الفلسفة فى ذاتها قراراً شاكاً بعدم الاعتقاد فى أى شئ وفى أى كلمة. كذلك هو السؤال الخاص بمعرفة ما إذا كان الجدل الهيجلى نفسه نموذجاً أو مثالاً دالاً على دلالة شاكة: هل الجدل نزعة معينة من نزعات الشك؟

والإجابة على هذين السؤالين المتشابكين تتمثل فى القول بأنه من المحال ـ بطبيعة الحال ـ ان نقول فى وقت واحد بأن كل الآراء الفلسفية متساوية وبأن كل فيلسوف يختار بحرية تامة حقيقته الخاصة به. وبالتالى يصبح من المحال كذلك القول بأن فلسفة هيجل التى يقف عليها الشاك والجدلى معاً هى بدون أدنى شك أنهما يؤكدان مسبقاً فكرة التناقض.

فمن المؤكد أن حياة التناقض هى التى يعنى بها هيجل دائماً. إنها ليست الحياة فى معناها الباطنى، الذاتى، المنغلق على نفسه، الشكلى أو السيكولوجى، إنما هى الحياة فى دلالاتها على تناقض الحياة الجوهرية العميقة التى يحياها الكائن الحى المحمول على أكتاف هذه الحياة الجوهرية.

ومن هنا ففحص الصلة التى تربط نزعة الشك بالنزعة الجدلية لابد أن يفترض سلفاً أن هيجل واحد من الفلاسفة الذين تميزوا بمحاربة النزعة الذاتية الضيقة والنزعة السيكولوجية اللتين تشوهان الأنا من طريق تصفية البعد الكلى.

وباختصار فهو يحارب النزعة الذاتية. لأنها تنبع من نزعة طفلية عند خادم البيت لنفسه. فلا يوجد إذن عند هيجل أى عبادة للأنا بل يرى هيجل أن من واجب الأنا أن تثقف نفسها من خلال عبادة العالم والآخرين وكل الآخرين.

كذلك لابد لتحليلنا أن يفترض سلفاً أن حقيقة الفلسفات أو الدحض الحقيقى فى الفلسفة يرتبط ارتباطاً وثيقاً بتصور هيجل لطبيعة تناقض الفلسفات. وسنرى أن هذه الفكرة تقوم لا على البرهان على أن شروط صحة كل فلسفة كاذبة أو على ان كل فلسفة على حدة ـ غير فلسفة هيجل ـ كاذبة فى مجموع إمكانات صحتها إنما تقوم هذه الفكرة الهامة على اعتبار معين هو أن

دحض الفلسفة الأخرى يتم من طريق ان تحققها نفسه وحقيقتها نفسها هى نفى ذاتها أو نقد ذاتها باعتبارها خطأ. وهكذا فلا يبلغ النقد كذب الفلسفة الأخرى إلا من طريق منتج وفعال. أى من طريق إنتاج الناقد لما فيها من إيجابيات أو لبذرة الحق التى تتحقق فيها تحققاً زائفاً أو كاذباً أو خاطئاً.

وفى مواجهة ذلك أو بالأحرى على نقيض ذلك تتعارض نزعة النسبية ـ لكل فلسفته ـ تعارضاً مستقيماً مع تصورات هيجل وإن كانت النزعة النسبية تمثل لحظة ضرورية فى فلسفة هيجل وفى كل الفلسفات باعتبارها لحظة النفىّ والتجزىء.

والخط الفكرى الذى يربط بين مختلف الحجج فى هذا التحليل إنما هو المقال الذى كان هيجل قد كتبه عن العلاقة بين نزعة الشك والفلسفة. عرض لتبدلاتها المتوعة. وقارن أحداث نزعات الشك مع نزعة الشك القديم (١٣). إنه المقال الثالث الذى كان هيجل قد كتبه ونشره فى إيينا حيث وصل فى يناير من عام ١٨٠١ فى الجريدة النقدية للفلسفة (١٤). وكانت هذه الجريدة قد تم تأسيسها على يد زميله وصديقه شيلنج. كان أشهر من هيجل فى هذه المرحلة من التطور. على أنه اشترك مع هيجل فى تأسيس هذه الجريدة الشهيرة. وكان شلنج فى هذه الفترة أشهر من هيجل بمعنى أن هيجل نفسه لم يكن يحتل سوى المرتبة الثانية وراء شيلنج فى جدول أعمال المشهد الفلسفى الألمانى آنذاك.كان هيجل فى تلك الفترة يدافع عن وجهة نظر شلنج. ويهاجم فشته. وقد استعرض ذلك بجلاء فى أول كتبه الذى قارن فيه بين نسقىّ فشته وشيلنج الفلسفيين. وكانت هذه الجريدة ـ الجريدة النقدية للفلسفة ـ تقدم نفسها للقراء باعتبارها جريدة شلنج وهيجل معاً وإن لم يوقع أى منهما على المقالات والدراسات والأبحاث المنشورة بالجريدة. كانت مساهمة هيجل أكبر من مساهمة شيلنج. وقد ظهرت الجريدة فى مجلدين. واحتوى كل مجلد على ثلاث كراسات. وامتد صدورها من بداية عام ١٨٠١ إلى منتصف عام ١٨٠٣. ومقال هيجل عن نزعة الشك يمثل المحتوى الجزئى للكراسة الثانية من المجلد الأول والذى كان قد ظهرعام ١٨٠٢. ففى خريف ١٨٠٢ سلم هيجل حقاً كل المخطوطة إلى الناشر

كوتا Cotta توبنجين. على أن توقف هذه الجريدة قد مثل فى الوقت نفسه مولد هيجل كواحد من أهم فلاسفة إيينا.

ومن هنا فقد تقاطعت مشكلة الصلة التى تربط نزعة الشك بنزعة التفلسف مع مرحلة تحول هيجل نفسه إلى الإبداع الفلسفى. ومن هنا أيضاً مثل مقاله عن نزعة الشك نقطة تحول كبرى فى تاريخ تطوره الفكرى.

أولاً، من داخل إنتاج هيجل نفسه، مثل هذا المقال الهام والمنشور فى الجريدة النقدية للفلسفة، لحظة فاصلة فى المشروع النقدى بالمعنى الضيق لكلمة "نقدى"، أى فى معناها عند عمانوئيل كانط، أقول إن هذا المقال قد مثل لحظة فاصلة على خط سير هيجل النقدى آنذاك. وهى اللحظة التى تمثلت فى الوقت نفسه فى استهلاله فكر التأسيس أو تصور تأسيس الفلسفى فى إطار من ضرورة الفكرة النظرية البعيدة عن كانط:

ثانياً، مثل مقال هيجل عن علاقة نزعة الشك بنزعة الفلسفة إرهاصاً لفلسفته اللاحقة. وهكذا ففى تاريخ تشكل فكر هيجل عبر مقال نزعة الشك عن لحظة هامة من لحظات التحديد الأصلى لمشروع هيجل. وأخيراً، يمثل مقال هيجل عن نزعة الشك مدخلا لتحديد تصور هيجل لكيفية تأسيس الخطاب الفلسفى. وذلك من حيث كونه يعرض لحظة نقدية حرجة يمر بها الفكر وهو فى حال النشوء قبل الارتقاء.

وهكذا فمقال هيجل عن نزعة الشك يقع على خريطة الجريدة النقدية للفلسفة. كان هدفها الرئيسى النظر فى علاقة العلم بالفلسفة. وذلك من منطلق آنذاك أن الفلسفة تحقيق للعلمية. وكان ذلك من منطلق آخر أن من واجب جميع العلوم أن توفر لنفسها مجموعة من الشروط حتى تقدم نفسها بوصفها خطاباً علمياً "حقيقياً ".

ومن ثم كان مشروع هيجل فى هذا الإطار وفى هذا المقال وفى هذه المرحلة " نقدياً ": ما هو جوهر العلوم؟ ما هى الشروط التى تؤسس لكون الفلسفة هو العلم نفسه؟.

وهكذا أراد هيجل أن ينجز فى هذه المرحلة من تطوره الفكرى ما لم يستطع أن يقوم به كانط أو اتباعه أمثال شيلنج وفشته. وفى هذه المرحلة أيضاً بلور هيجل - من خلال مقال آخر عن جوهر النقد الفلسفى على وجه العموم وعلاقته بوضع الفلسفة الراهنة على وجه الخصوص (١٥). وهو المقال الذى جعله مدخلاً للجريدة النقدية للفلسفة. أقول إذن إن هيجل صاغ نوعاً معيناً من أنواع " فلسفة الفلسفة ". وذلك فى إطار المقارنة بين الفلسفة الحقيقية، النظرية، فلسفة شيلنج، فى ذلك الوقت. وبين الفلسفة الزائفة، المنكسرة وفلسفة عمانوئيل كانط ويوهان فشته.

على أن النقد الدقيق للفلسفة الزائفة لا يغلق - فى نظر هيجل - النقد الفلسفى فى حدود الصلة الخارجية السطحية التى تربط الفلسفة المنقودة بالفلسفة الناقدة: صلة النفى المجرد. وهكذا يصوغ هيجل فلسفة ملموسة لنقد الفلسفة. وهى صياغة أولى لكن صريحة لمبادئ كتابة تاريخ الفلسفة العامة. وهى وإن كانت صياغة أولى فهى ترسى أنه فى النقد الفلسفى تمثل فكرة الفلسفة نفسها شروطاً وافتراضاً بدونهما قد لا يستطيع النقد الفلسفى سوى أن يعارض إلى غير نهاية بين ذوات لا أن يعارض المطلق بالشرط (١٦).

وبالتالى فالبحث فى نهاية الفلسفة كبحث عن أصول الفلسفة يفترض ويشترط التحليل الذى تم فى الجزء الأول من العمل والخاص بغائية الفلسفة كتحديد للشروط الشكلية ولإمكان الفلسفة على وجه العموم. ولا تفلت غائية الفلسفة من الخيارات الذاتية والتثبيت الخالص، المجرد، المؤكد، لغايات حقيقية ومطلقة للفلسفة.

ومن ثم يفترض تحليل نزعة الشك فى هذا الموضع من الانتقال من الباب الثانى إلى الباب الثالث المبادئ الحقيقية التى حددتها تحليلات الجزء الأول من البحث. فغائية الفلسفة تدلل تدليلاً حقيقياً ونسبياً على المحددات المطلقة أو على تلك المحددات التى أطلقها أصحاب الفلسفات المنقودة.

وقد قام هيجل بتحليل هذه الفلسفات المنقودة منذ عام ١٨٠١ وذلك فى المدخل إلى أول كتبه فى النقد الفلسفى فى الفرق بين نسقى فشته وشيلنج الفلسفيين.

كـذلك فى الجـريدة النقـدية للفلسـفـة واصل هيـجل دراسـة أهم نتـاجـات الفلسـفـات القـائمـة ومن بينهـا نزعـة الشك التـجـريبى أو الحسى عند شولز فى سياق المقال عن نزعة الشك.

على أن المقـال عن نزعـة الشك يواصل عـن حق ـ فى جانب مهم مـن جوانبـه ـ المقالات السـابقـة لهيـجل فى الجـريدة النقـدية للفلسـفـة. وكـان مقـاله عن جـوهـر النقد الفلسفى يشدد بوضوح على وحدة الفلسفات بقـدر كونها فلسفـات حقيقـية وبفضل نفى الآراء العابرة للفرد (١٧).

وبالطريقة نفسها يؤكد مقال نزعة الشك على أن العقل يتجلى فى كل المبادئ والنظم تبعـاً لتـجـريد يقل أو يزيد (١٨). إلا أن هذا العـقل الواحـد والمتمـاهـى مع نفسـه والذى يوحـد توحـيـداً حمـيـمـيـاً الفلسـفـات المتنوعـة لا صلة لـه بالنزعـة التوفيقية، التلفيقية، التى تضيع العقل على سطح التنوع الفلسفى (١٩).

على أن هيجل يميل نحو إقامة التعارض بين العقل الواحد، المتماهى مع نفسه عبـر مـختلف الفلسـفـات وبين الاخـتـلاف الخـارجى فى حـرفـيـة هذه الفلسـفـات. بعبـارة أخـرى، يمـيل هيـجل إلى المعـارضـة بين جوهـر الفلسـفـة وبين شكل النظم والمذاهب (٢٠).

إلا أن هذه ليست خـاصية المقال عن نزعـة الشك. وليس وظيفتهـا أن تميز بين مـحـتوى الفلسـفـى وشكل المنظومـات المتنوعـة. وهـذا أيضـاً حـال مـقـال هيـجل عن الإخـتـلاف بين فشـتـه وشـيلنج، حـيث يحلل هـيـجل فلسـفـة فـشـتـه أو نسـقـه أو منظومتـه الفلسـفـيـة على أسـاس من التـعـارض بين مـبـدئه الفلسـفـى الأصيل وبين تحـقـقـه المنظم أحـادى الجـانب (٢١). وبعـبـارة أعـمق، فـى مـقـال الشك والاخـتـلاف لايزال تعـارض مرحلة فـرانكفـورت بين الداخل والخـارج قـائمـاً ورائداً فى التـقـديم والنقد الفلسفى.

حـقـاً، ينبع من هذا التـعـارض بين الداخل والخـارج مـبـدأ غـاية فى الأهـمـيـة بالنسبة لتحليلاتنا. فمحتوى عقيدة فلسفية معينة ـ بوصفه محتوى هذه العـقيدة دون غيرهـا من العـقـائد ـ ليس خصبـاً إنمـا الخصـوبة تنبع من أسلوب صـيغـة هذا

المحتوى شكلياً. والإنسان المتحول فى تاريخ يخصب عقيدة معينة لم تكن كذلك فى وقت سابق من تطور الفكر الفلسفى. وتتجلى الخصوبة التصورية لنظرية فلسفية معينة فى سياق التطور التاريخى فى نشوء التعارض بين الداخل (الروح) والخارج (الحرف).

ومن هنا فالإضافة التى تقدمها نظرية فلسفية معينة لتاريخ الفلسفة لاتتفى عقلانية مجردة أو استاتيكية إنما تبقى التطور الملموس للتاريخ. وتعبر فى الوقت نفسه عن التناقض بين الحياة الداخلية للتاريخ وسكون التخارج المجمد. ويفجر الشبح الفاعل التخارج المزمن. ومجرى التاريخ هو المنتصر فى النهاية على الخصوبة التصورية لنظرية فلسفية معينة. ولا ينتصر التجريد العقلى أبداً.

كذلك يكثف "المقال عن الحق الطبيعى" التعارض بين الفكرة الحقيقية عن الفلسفة وبين صورها الناقصة. وتتأكد الفكرة الحقيقية عن الفلسفة من خلال "حرفية" مختلف الفلسفات. وذلك من منطلق أن هذه الفلسفات المتنوعة تمثل نسخاً ممسوخة للفكرة الحقيقية الأصلية (٢٣). واختلاف حرفية النصوص يمثل تشويها لروح النص الفلسفى الحقيقى بمعنى أن لحظات الشكل تعرض نفسها فى ضوء سيطرة مبدأ محدود (٢٤).

وبالتالى فقد فرض هيجل منذ مقاله عن نزعة الشك فصاعداً إلزاماً فكريا عند تناول تاريخ الفلسفة. وقد ينص هذا المبدأ على ضرورة أن تتخارج العقائد المنقودة وتظهر التوكيدات السالبة والموجبة فى هذه العقائد نفسها على الفكرة الحقيقية عن الفلسفة. وهذا الإلزام لم يكن محركاً وحسب للفلسفة القديمة إنما هو محرك دائم للفلسفة نفسها. ونفى الفلسفة جزء لا ينفصل عن فعل الفلسفة. ونزعة الشك مضمونة فى كل فلسفة حقيقية وفى كل منظومة فلسفية صحيحة. فقط دوجماطيقية الحسى المشترك هى النزعة التى يدمرها أصحاب الشك (٢٥).

الفقرة (٥): الشك المشترك

إلا أنه يوجد بداخل الدوجماطيقية التى يتميز بها الحس المشترك. شك مشترك.

وقد حل هيجل هذا الشك المشترك أول الأمر فى سياق اللحظة الثانية ثم اللحظات العامة التى تمهد إلى كتاب "ظواهريات الروح" وإلى محور الظواهريات الروحية نفسها باعتبارها طريقاً يقود إلى المعرفة الكلية. ويمر من طريق المعرفة الجزئية. ويفتتح التحليل الفقرة السادسة الطويلة من المدخل. وقبل أن نغوص فى تفصيلات "ظواهريات الروح" لابد أن نشير هنا إلى أن الظواهريات تمثل خبرة من الخبرات العديدة التى يعيشها الوعى. وتؤدى دوماً إلى نتائج سالبة أو ناقصة. والوعى الذى أسماه هيجل بالوعى المشترك الذى يتعارض تمام التعارض مع الوعى الفلسفى الأرقى. ومن هنا فالقصد ليس الشك الكلى الذى يمتاز به الشك الفلسفى إنما القصد هو الشك اليائس أو الشك الذى يصفه هيجل بهذه الطريقة بالقنوط verzwie flung وهو اليأس أو القنوط الذى يختص به الوعى "الملموس". يتعلم تدريجياً كيف يشك فيما كان يعتقد من قبل. فطريق الشك إنما هو الطريق المنتج، الفعلى، الواقعى. يسير فيه الوعى العام لا الوعى الفلسفى. فالفيلسوف عندما يشك إنما ينبع ذلك من قرار ذاتى بالشك وإرادة واضحة. هناك إذن فرق بين الشك العام وبين الشك الفلسفى.

فلنعد إلى اللعبة اللغوية التى يلجأ إليها هيجل فى سياق التحليل. يشير هيجل فى المدخل إلى "ظواهريات الروح" إلى الالتباس بين الشك وبين اليأس.

نتذكر أنه فى الفقرة الرابعة من المدخل قد أعد سلفاً هذا التمييز بين يأس الوعى الطبيعى وبين شك الوعى الفلسفى من طريق ضبط معنى "الأمان" ودلالة Ein Trockenes Versichern . هذا وإلا يسقط فى هاوية اليأس والقنوط.

ومن ناحية أخرى يميز هيجل بين الشك واليأس قبل أن يمهد لتصوره عن المعرفة الكلية. وذلك فى الفقرة السادسة والتى تمثل اللحظة الثانية من لحظات توضيح محور "ظواهريات الروح". إذن فالتمييز بين الشك واليأس يتوسط اليقين الجاف فى الإمتلاك الحقيقى للمعرفة الكلية واليقين السلس من الامتلاك نفسه.

على أنه فى بداية هذا السياق يصف هيجل الشك اليائس بصفات الوعى الطبيعى الذى يتوهم أن المعرفة الكلية يتم صياغتها فى صورة مباشرة دون المرور من الطريق الظواهرى. وبالتالى يعطى التوسط دلالة سالبة لهذا الطريق.

والقصد من الدلالة السالبة ليس "النفى غير المحدد". الذى بلا محتوى موجب. إنه النفى الخالص، الصافى، الظاهر، البسيط، الذى يمثل نقداً لذاته ولحقيقته فى آن واحد. بعد ذلك يميز هيجل بين النفى الدخيل وبين النفى الأصيل الذى يتجلى فى الشك الحقيقى. والجدير بالذكر هنا أن هيجل يميز بين الشك واليأس على نحو يستحضر فيه "الفهم" الدارج لمعنى الشك.

ويمثل "الفهم" الدارج مستوى معيناً من مستويات ودلالات الشك. وهو المستوى الذى لا يدمره هيجل بل يستوعبه. ويرى فيه محاولة لهز هذه الحقيقة أو تلك من الحقائق المفروضة. وهى محاولة يتلوها زوال نسبى للشك وعود إلى الحقيقة. فيتم إدراك الشئ فى النهاية كما كان فى البداية (٢٦).

ولا ينفى هيجل أن هناك تماثلاً بين الشك المشترك وبين "الفهم" الدارج للشك. هذا وإن كان الشك الذى يصفه هنا هو العملية الظواهرية نفسها التى يرتد فيها الشئ من الآخر Ende إلى ما أنجره فيما سبق من طريق الشك وتوسطه.

وهكذا ينطلق هيجل فى كتابه "ظواهريات الروح" من اليقين غير اليقينى بحقيقته والجاهل بمنهج حقيقته. ينطلق اذن هيجل من يقين يشك فى نفسه.

على أنه يهدف إنتاج التساؤل والدحض والمحددات اليقينية للحقيقة. هكذا يعلن هيجل فى سياق المدخل إلى تحليل الوعى إن المحتوى الملموس لليقين الحسى يجعل اليقين يبدو وكأنه المعرفة الأكثر غنى وكأنه يمثل معرفة بلغت نحواً لا نهائياً من الثراء فى إدراك الموضوع على حين أن الأمر لا يتجاوز حدود ان الموضوع - فى هذه المرحلة - يقف فى مواجهة المعرفة (٢٧).

وفى سياق "ظواهريات الروح" تظهر نزعة الشك وكأنها تحقق ما اقتصرت على تصوره النزعة الرواقية (٢٨). تظهر إذن نزعة الشك وكأنها تتلو النزعة الرواقية فى عملية تحرير الوعى الذاتى الذى ينتهى إلى الوعى الشقى. فقد كانت النزعة الرواقية تمثيلاً ذهنياً وحسب للوعى كجوهر فكرى وتمثيلاً نظرياً لكل شئ وكأن المفروض الحركة الخالصة، الصافية، لفعل الفكر، تدور ضمن إطار التمايز البسيط، الساذج، الذى لا يتماهى مع الرغبة والعمل والفعل المتعدد والمفرد. وهذا التمايز الذى بلا هوية يمثل اختلافاً فكرياً بالمعنى العريض لتعبير الإختلاف الفكرى، أى بمعنى أن الاختلاف يتم بداخل الأنا. إنه اختلاف مباشر. وباختصار ينسحب الوعى الرواقى فى الجوهرية البسيطة التى يتميز بها الفكر (٢٩).

وهكذا وبدل إدراك عملية تحرير الوعى الذاتى من منطلق مجموع اللحظات الرواقية والشاكة والشقية، أى من منطلق وحدة التجريد (الخالص، الأنا) وتمايز هذا التجريد، أقول إذن إنه بدل إدراك هذه العملية، فقد تم إطلاق صفة المثالية على فلسفة هيجل واعتبارها تنويعاً مفرداً على لحن سابق، أى أنه تم النظر إلى فلسفة هيجل من منظور أنها فلسفة التجريد الخالص والأنا الرواقية.

على أن نزعة الشك تمثل على وجه الدقة محاولة لتحقيق وتمييز التجريد الخالص للأنا المعزولة. ومما لاشك فيه هو أن الوعى الذاتى الشاك ليس الفكرة أو الوحدة بين التصور والواقع. كذلك لا تمثل الرواقية التصور بالمعنى التقنى للمصطلح. ففى هذه الحال الأخيرة، حال النظر إلى الرواقية نظرة تقنية، تصبح الرواقية روح الفكرة. وقد تقرر مصير وحرية الوعى الذاتى. وقد تمثل وحدة التصور والواقع. ومن هنا قد تلعب الدور الرئيس. إلا أن الواقع لا يسير على هذه

الوتيرة. فالصورة الرواقية التى تظهر فيها حرية الوعى الذاتى تمثل انسحاباً للأنا المفكرة إلى داخل نفسها، مما يتضمن حرية خالصة وذاتية.

وبالتالى ففعل الفكر يظهر فى هذه الحال فى صورة مجردة تخلو من المحددات. إلا أن وظيفة نزعة الشك هى تفعيل وتنشيط وتحريك الوعى الذاتى فى إطار من الخبرة المنتجة. ومحرك هذه الخبرة هو النفى. وهو النفى الذى تحمله نزعة الشك فى ذاتها لا لذاتها. أما مع الانكسار الرواقى فى الوعى الذاتى تمثل فقد كان الفكر، الذى يفكر فى ذاته، بسيطاً بمعنى انه كان يخلو من نفى ذاته. بعبارة أدق، كان الفكر الرواقى يضع النفى فى مواجهة الوعى الذاتى دون أن يحتويه بداخلة.

غير أنه بدون النفى يظل الفكر بلا تزامن أو وجود آنى. ويظل كذلك بلا قوة أو هيمنة أو سيطرة على المتناهى والتحديد. ففى خبرة الوعى الشاك يستبطن الوعى الذاتى الآخر. وبالتالى يبلغ الفكر الفعل الفكرى التام. كذلك يبلغ نفى الوعى الذاتى الحر لذاته درجة النفى الواقعى (٣٠).

والمستوى الثانى فى تحليل هيجل لنزعة الشك أنه يصل بين نزعة الشك وبين جدل السيد والعبد. فكما كانت الرواقية تتطابق مع الوعى الذاتى للسيد، تطابق نزعة الشك الوعى الذاتى للعبد. ويدل الوعى الذاتى للعبد على الوعى الذاتى الذى ينفى الوجود الآخر من طريق الرغبة والعمل. ومن ثم تبلغ الاختلافات - التى لم تكن تمثل فى الفعل الفكرى الخالص سوى تجريد الاختلافات - المبلغ الكلى. ويصبح كل كائن يمثل اختلافاً للوعى الذاتى (٣١).

وبالتالى تظهر نزعة الشك "الحركة الجدلية" (٣٢). وهى تظهر لا الحركة الجدلية فى معناها النظرى إنما فى معناها الفكرى المجرد من المحتوى والخارج عن الوجود. إنها الحركة الجدلية فى إطار اليقين الحسى والإدراك والفهم أو الشائع.

وتبقى إذن نزعة الشك قادرة على إنتاج حركة جدلية. وإن كانت حركة غير نظرية فهى تمثل لحظة من اللحظات الضرورية التى يمر بها الوعى الذاتى. وهى لحظة نفى الوعى الذاتى. وفى هذه اللحظة يقبض الوعى الذاتى على يقين حريته.

وينتج خبرة هذا اليقين نفسه. ومن هنا يرفع الوعى الذاتى يقينه إلى الحقيقة (٣٣). والجوهر السالب للحركة الجدلية هنا يجعل الحركة بسيطة لأنها حركة الوعى الذاتى المتيقن من ذاته. وهى حركة بلا وحدة ذاتية بين الذات والتوكيد البلاغى. وهى الوحدة التى تنتجها النظرية. ومن هنا أيضاً تمثل نزعة الشك فى الوعى قلقاً جدلياً مطلقاً (٣٤). القلق الذى يخلو من السكون أو بمعنى الحركة التى بلا وحدة حركية. والوحدة التى ينتجها الوعى هنا هى أقرب ما تكون إلى "الخليط" و"المساواة" و "الخلط" الخالص أو الساذج و "العرض" إنه الرعب من الفوضى التى لا تكف ابداً عن توليد ذاتها (٣٥). والوحدة على هذا النحو. لأن الوعى لا يستعرض ضرورة النفى. ومن هنا يصبح الجوهر السالب لفعل الفكر عرضياً ومنفرداً وإمبريقياً وذاتياً. وبالتالى فالوعى لا يقول خطاباً منطقياً. إنه يفيد. ويزيد دون وعى. بعبارة أوضح، يقول الوعى فى هذه الحال "الفساد المطلق". وعدم فعل الرؤية والسمع وان كان يرى ويسمع. انه يقول عدم الجواهر. فعله وكلامه يتناقضان دائماً. وهو ليس تناقضاً جدلياً. لأن الفعل والكلام هنا يقف الواحد خارج الآخر.

وهكذا يمثل التناقض الخارجى، السلبى الخالص، العام، لا التناقض الحيوى إنما يمثل التناقض الخارجى أو يتمثل التنوع الجوهرى للرعى الذاتى الشاك. وبوصفه الشكل الثانى فى عملية تحرير الوعى الذاتى تمثل نزعة الشك نظرية اللامبالاة بين الاختلاف والهوية. على أن التناقض الحقيقى الذى يرى فيه هيجل ممثلاً للتناقض النظرى والفلسفى هو التناقض الذى يختتم عملية التماثل المتنامى للاختلافات فى التناقض الذى يسميه هيجل Wider spruch، أى الوحدة الباطنية، للمتعارضات (٣٦).

وهذا التناقض الذى نحلله فى الفقرة القادمة لابد من فصله عن التناقضات التى يهوى إليها الوعى الذاتى الشاك كما استعرضناه.

* * *

الفقرة (٦): الشك النظرى

حقاً، كانت الحركة الجدلية، التى ظهرت فى كتاب "ظواهريات الروح"، تعانى من عيب كبير هو أنها كانت تربط بين المتعارضات ولم تصل قط إلى التناقض بين المتعارضات. وتؤكد هذه الفكرة أو هذا التحليل الفقرة ٨١ من التصور المبدئى للجزء الأول من علم المنطق بدائرة المعارف الفلسفية (ط عامى ١٨٢٧و١٨٣٠) . ففى هذه الفقرة الهامة يربط هيجل بين نزعة الشك والصفة الجدلية (الجدلى وليس الجدل). وهو يربط بينهما ربطاً خارجياً. فإذا عزلنا الصفة الجدلية عن بقية الأعتبارات واللحظات، وذلك على طريقة ملكة الفهم الدارج أو الشائع. فإنها تمثل عندئذ فقط "نزعة الشك". وتحتوى نزعة الشك حينذاك على القدرة على النفى الساذج، البسيط، بوصفه نتيجة الصفة الجدلية (٣٧). يريد أن يقول إن نزعة الشك تنفى. ولا تسلب هذا النفى أو توحده. إنه الجانب السالب فى الفقرة الجدلية. والصفة الجدلية سالبة. إلا أنها أيضاً عقلية، أى أنها تربط بين السالب والموجب. وباختصار، تمثل الصفة الجدلية لحظة جوهرية فى العلم الموجب على حين تمثل نزعة الشك علماً سالباً.

لاشك أن الشك الشاك يحتل موقعاً معيناً على الخريطة النظرية للمنطق. ويحدد هيجل له مكاناً محدداً للغاية فى منظومة الصفة المنطقية Logischedas. وفى تقسيم الصفة المنطقية يرتبط تصور نزعة الشك بجانب المنطقى. وهو الجانب الذى يسبقه الجانب المجرد الذى لا يراه إلا الفهم الشائع، العام، المشترك. كذلك يسبق المنطقى الجانب النظرى أو الجانب الموجب العقلى..

ما المقصود من هذا التقسيم؟ إن معناه ودلالته فى غاية الأهمية. وهما محددان فى الملاحظة الملحقة بالفقرة ٧٩ من التصور المبدئى:

" Das logische hat der form nach frie Seiten,a) die abstrakte oder verstandige,) die dialektische oder negativ - vernunftige,Y) die spekulative oder positiv - vernunftige.

diese drei Seiten machen nicht drei Teile der logik aus, sondern sind Momente jedes logisch - Reellen, das ist jedes Begriffes, oder jedes wahren uberhaupt. Sie konnen samtlich unter das erste Moment, das verstandige,gesetzt und dadurch abgesondert auseinander werden, aber so weden sie nicht in ihrer Wahrheit. - die angabe, die hier bestimmungen des Logischen gemacht ist, sowie die Einteilung ist hier(38). ebenfalls nur antizipiert und historisch".

وإذا نظرنا اذن إلى المنطقى (المنطقى وليس المنطق = الاسم) أو إلى الصفة المنطقية من المنظور الأول، أى من منظور الفهم الشائع والعام فإنها تنقسم إلى الاقسام التالية:

(١) الجانب المجرد أو الجانب الذى يدركه الفهم العام.

(٢) الجانب الجدلى أو السالب العقلى أو العقل السالب.

(٣) الجانب النظرى أو الموجب العقلى أو العقل الموجب.

فإذا نظرنا إلى هذا التقسيم من المنظور الثانى يصبح الترتيب جدلياً. وقد يصبح هذا الترتيب للفعل المنطقى دون الفاعل المنطقى غير عادل أو غير منطقى إذا فصلنا بين اللحظات المذكورة ووضعنا الواحدة إلى جوار الأخرى دون تداخل بينها. فالإختلاف لابد ألا يحيل اللحظات إلى جواهر قائمة بذاتها.

ويقوم تصور هيجل لنزعة الشك فى إطار اللحظة الثانية أو القسم الثانى والخاص بالجانب الجدلى. وهو يقول فى سياق علم هذه اللحظة التى يتم فيها التدمير الذاتى لمحددات الفهم الشائع المتناهية والثابتة. فتنتقل المحددات فى أثر

هذا التدمير الذاتى إلى نقائضها. وبالتالى فنزعة الشك تمثل عاملاً أو بنية جوهرية فى هذا الانتقال لمحددات الفهم المشترك إلى نقيضها. وإذا كان الفعل الجدلى دون الفاعل الجدلى يقوم بالتدمير الذاتى لمحددات الفهم الرائج فإننا نستطيع أن نقول أو أن نصف نزعة الشك من الآن فصاعداً أنها شكل أو حركة تربط الكلى المجرد بالكلى الملموس. ويستبطن الكلى الملموس فى داخله الخاص ولا يعود يقيمه - أى الخاص - فى مواجهة أو فى الآخر على نحو كان يقف معه أمام آخر مغاير له تمام المغايرة.

وإذا أردنا مزيداً من التدقيق قلنا عن انتماء نزعة الشك إلى اللحظة الجدلية أو إلى الفعل الجدلى دون الفاعل الجدلى إن القسم الجدلى فى البناء المنطقى ينقسم بدوره إلى ثلاثة أقسام تتطابق مع حركات وتطور الفعل المنطقى وهى:

(١) النفى الشاك أو العلم السالب.

(٢) العلم اليقينى الذى يدرس ما تنفيه نزعة الشك نفياً ساذجاً.

(٣) الجدل العقلى: وحدة المتناقضات، تربط السالب والموجب، كما تصفها اللحظة الثانية النابعة من العقل السالب.

إذن اللحظتان، الأولى والثانية تمثلان محددين متناهيين وعابرين من محددات الفعل المنطقى فى صورته العامة. على خطاب هيجل عن نزعة الشك يأتى فى سياق علم أحد هذين المحددين المتناهيين وهو النفى البسيط. وإذا تذكرنا كذلك فى هذا المقام بأن هيجل يرى فى المتناهى نقيض الحقيقة ويرى فيه فقط انتقالاً "ubergehen" وخروجاً من الذات وإذا تذكرنا أيضاً أن الجوانب الثلاثة التى تقضى بأن الفعل المنطقى يستعرض ذاته تبعاً لجوانب الوجود، فإن نزعة الشك تظهر إذن بمظهر الصيغة أو المحدد للوجود الذاتى والمتناهى بوصفها توسطاً أو تحولاً ذاتياً للوجود، أى بوصفها انتقالاً داخل الانتقال.

على أن نزعة الشك لا يمكن أن تمثل الانتقال الشاك للفعل المنطقى إنما هى تتضمن الفعل النظرى بمعنى أنها تنفى المتناهى. وتنتج بالتالى معرفة عقلية تقريبية.

ويقول هيجل فى هذا السياق بالذات إن من يشك أو من يقتصر على الشك إنما هو يتطلع إلى أمل ما فى أن يتحول شكه إلى يقين قادم وفى أن تتحول إحدى المحددات التى يتأرجح بينها إلى شئ ثابت (٣٩). وهكذا تفترض نزعة الشك البحث عن نقطة أرشميدية ويقينية.

وبالتالى يحتوى فعل الفلسفة على لحظة الشك، وإن كان لا يقتصر على نتيجته السلبية أو المجردة. وبالتالى أيضاً لا يمثل الفعل المنطقى الهيجلى نزعة دوجماطيقية. لأن النزعة الدوجماطيقية ترفض مسبقاً السلب ومحددات الفهم أحادى الجانب كما ترفض سلفاً تعارض المحددات المتناحرة.

لكن ألا يؤدى اتحاد نزعة الشك والنزعة الدوجماطيقية إلى اعتبار المعرفة تراجيدية فى جوهرها؟

* * *

الفقرة (٧): المعرفة التراجيدية

قبل أن نخوض فى تحليلات "المعرفة التراجيدية" التى نختتم بها الباب الثانى لابد أن نتذكر أن الفصول الأولى فى البحث قد وضعت بوضوح شديد سؤال "واجب الفكر" موضع نقاش وتحليل وأن الباب الثانى من البحث قد تناول قضية التدمير والتحقيق فى آن واحد. وأوضح الباب الأول السؤال "النقدى" فى معناه الضيق لا فى معناه العريض، أى أنه أوضح علاقة هيجل بكانط، كما أوضح قضية الفلسفة نفسها. وعلاقتها بنهاية الفلسفة على حين تناول الباب الثانى سؤال فلسفة هيجل الأخيرة فى مسار التاريخ الفلسفى. ورأينا فى الباب الثانى كيف أن موت الفلسفة لا يمكن أن نفهمه فهماً خالصاً، بسيطاً فى معناه السلبى البسيط. وأوضحنا أن موت الفلسفة لا يعنى التوقف البسيط للفلسفة وتاريخها. وذلك لأن مشروع هيجل أكثر جذرية. فهو يميل نحو توضيح أن موت الفلسفة هو نصور يلجأ إلى اعتبار أن كل عصر من العصور يحمل فى طياته كمالاً فلسفياً خاصاً، كما يلجأ إلى اعتبار جميع الفلسفات كاملة ولا يقتصر الكمال على فلسفة هيجل، وذلك من منظور هيجل نفسه. فتفسير هيجل على أساس أنه يرى أن فلسفته تمثل اكتمال الفلسفة يقدم هيجل فى ضوء النزعة الدوجماطيقية. أما هيجل فيرى أن تاريخ الفلسفة يتمثل مجموعاً متحركاً لتصورات العالم كافة. وموت الفلسفة إنما هو الموضع الذى يجتمع التاريخ الكلى للفلسفة عنده وذلك

فى إمكانة الأكثر تطرفاً. وبالتالى فالموت الفلسفى هو المقصود عند هيجل وليس الموت بمعنى "حفار القبور". ليس موت الفلسفة انعدامها التام. وليس موتها هو الدليل على كونها تراجيدية. ولاتعنى فلسفة هيجل التراجيدية أنها فلسفة تعيسة كما يتصور من يرون الفلسفة إلى الاستياء بل بالعكس يجب أن نتفلسف حين نكون سعداء. وقد ظهرت الفلسفة فى عصر التراجيدية فى القرنين ٥،٦ وكأنها تواصل المشروع نفسه الذى من أجله نشأت المأساة. وهو المشروع الذى صاغته الأسرار "الأورفية": أورفيوس ويوريديكا.

من ناحية إذن نستطيع أن نرى فى تفكيك هيجل للفلسفة عملية بعد فلسفية أو فوق فلسفية تسجل انغلاق المنظومة الموسوعية لعلوم الفلسفة كافة. ولا تفعل سوى قراءة الفلسفة لكى تستخلص منه المعرفة المطلقة التى لم يستطع التراث الفلسفى السابق على هيجل أن يصوغه الصياغة التامة. لذا قد نستطيع أن نقول إن هيجل لا يمارس الفلسفة بل يقرأ تاريخ الفلسفة.

من ناحية أخرى نستطيع أن نفترض أن الفلسفة لم تفعل سوى امتلاك ما كان خارجاً عنها. وأن تفكيك هيجل يحقق الفلسفة فى معناه الأكثر تقليدية.

ولاشك أن هيجل مؤرخ وفيلسوف فى آن واحد. وهو فيلسوف مؤرخ ومؤرخ فيلسوف. لأن مشروع هيجل هو الاتحاد الوثيق بين التاريخ والفلسفة. وإذا كان هناك ثمة تعريف لمشروع نهاية الفلسفة فى أعمال هيجل فإن هذا التعريف قد ينص على التدمير الممتنع لتجاوز تاريخ الفلسفة والتحديد الممتنع كذلك لعملية التفكير العقلى. فتجاوز هيجل لتاريخ الفلسفة إنما هو تجاوز فى جوهره خلافى. وبالتالى فهو بعيد كل البعدعن فكرة "الإصابة السطحية" لخطاب الفلسفة: "Verwundung".

ففى خطاب هيجل تخرج الفلسفة من متناقضات النقد العقلى للعقل. على أن فعل العقل لا يخضع وحسب إلى الجدل السالب والتفكيك والتدمير والانحطاط. ففى هذا الافتراض وحده تصبح الوحدة الهيجلية بلا أساس، بل تصبح اختلافاً بين الهوية والاختلاف. بعبارة أخرى، تصبح وحدة هيجل انفصالاً بين العام والخاص.

وفى سياق هذه الفقرة الختامية نرى أن الهوية الهيجلية محايثة للاختلاف. وأن الموجود يحمل هذا الاختلاف. والقصد من الموجود، الشئ، الركيزة الضرورية لكل تصور والتى هى نفسها تصور. فليس فى مقدور المعرفة المطلقة أن تستغنى عن الموجود "Seiendes"، عن الركيزة، عن الشئ الذى يبقى تحت الفكر والتصور..

وبالتالى لا يمكن قصر فلسفة هيجل على كونها تياراً من تيارات "المثالية" (٤٠) فهيجل يضع فى الاعتبار دائماً التوسط المتبادل بين الموجود والتصور المطلق. كما يقترح هيجل أن الفكر لا يمكن أن يقوم بدون وجود شئ ما وإن كان لا يسمى ذلك باسم جدل الوقائعية "Fakticitat". كذلك لا يقترح هيجل فلسفة أساسية جديدة أو فلسفة تريد أن تكون أكثر أساسية، أكثر جذرية من جميع الفلسفات السابقة. فالبحث عن عمق جديد - كما سنرى فى الباب الثالث من البحث - يتضمن بالضرورة افتراض التوسط المتبادل بين التصور ونقيض التصور.

وبالتالى فهو ينفى من أساسه فكره الأولوية أو الثانوية لأحد العنصرين على الآخر. ففلسفة هيجل لا يمكن ان تتشبع فى أحدهما إذا أخذناه معزولاً عن الآخر. وبالتالى فالأولوية عند هيجل للتوسط بين التصور والموجود.

* * *

الهوامش

(١) هيجل، دائرة المعارف الفلسفية، ١، مجموع الأعمال، ٨ أجزاء، فرانكفورت آم مين، دار زور كامب، ١٩٧٠، ص ١٢ .

(٢) هيجل، محاضرات فى تاريخ الفلسفة، مجموع الأعمال ٨، فرانكفورت آم مين، دار زور كامب ١٩٧١، ص ٤٧٠ .

(٣) هيجل، دائرة المعارف الفلسفة، مرجع سبق ذكره، ص ٢٨ .

(٤) هيجل، محاضرات فى تاريخ الفلسفة، مرجع سبق ذكره، ص٥٠٧ .

(٥) المرجع السابق، ص ٥٠٦ .

(٦) المرجع السابق، ص ٥١٤ ـ ٥١٥ .

(٧) المرجع السابق، ص ٥١٥ .

(٨) المرجع السابق، ص ٥١٦ .

(٩) المرجع السابق.

(١٠) المرجع السابق، ص ٤٧١ .

(١١) المرجع السابق، ص ٤٧٩ .

(١٢) هيجل، محاضرات فى تاريخ الفلسفة، ١١، مجموع الأعمال ١٩، مرجع سبق ذكره، ص ٤٢ .

(١٣) هيجل، العلاقة بين نزعة الشك والفلسفة، عرض لتغطياتها المتنوعة ومقارنتها بالماضى، طبعة هـ. بوخنر ـ أو. بوجلير فى كتابات إينيا النقدية، فى مجموع الأعمال، ٤، هامبورج، فيليكس مينير، ١٩٦٨ .

(١٤) شيلنج وهيجل، الجريدة النقدية للفلسفة، طبعة هـ. بوخنز، ١٩٦٧ .

(١٥) هيجل، حول جوهر الفلسفة النقدية على وجه العموم، وعلاقتها بالحال الراهنة للفلسفة على وجه الخصوص، مجموع الأعمال ٤ .

(١٦) هيجل، كتابات إينيا النقدية، مجموع الأعمال، ٤، مرجع سبق ذكره ص ١١٧ .

(١٧) المرجع السابق.

(١٨) المرجع السابق، ص ١٩٩ .

(١٩) المرجع السابق، ص ٢١٧ .

(٢٠) هيجل، الاختلاف بين نسقى فشته وشيلنج الفلسفيين، مرجع سبق ذكره، ص١٠ .

(٢١) برنارد بورجوا، هيجل فى فرانكفورت، باريس، فران ١٩٧٢، ص ١٥ .

(٢٢)المرجع السابق.

(٢٣) هيجل، فى طرق التناول العلمى للحق الطبيعى، مرجع سبق ذكره، ص ١٥ .

(٢٤) المرجع السابق.

(٢٥) هيجل، كتابات إينيا النقدية، مرجع سبق ذكره، ص ١٧٤ -١٨٧ .

(٢٦) هيجل، ظواهريات الروح، مرجع سبق ذكره، ص ٦١ .

(٢٧) المرجع السابق، ص ٦٦ .

(٢٨) المرجع السابق، ص ١٤٠ .

(٢٩) المرجع السابق، ص ١٣٨ .

(٣٠) المرجع السابق، ص ١٤٠ .

(٣١) المرجع السابق.

(٣٢) المرجع السابق، ص ١٤١ .

(٣٣) المرجع السابق.

(٣٤) المرجع السابق، ص ١٤٢ .

(٣٥) المرجع السابق

(٣٦) المرجع السابق.

(٣٧) هيجل، دائرة المعارف الفلسفية، ط٣، ١٨٣٠، مرجع سبق ذكره، الفقرة ٨١، التصور المبدئى، ص ١٠٢ .

(٣٨) المرجع السابق.

(٣٩) هيجل، دائرة المعارف الفلسفية، ط٣، ١٨٣٠، مرجع سبق ذكره، ملحق الفقرة ٨١ .

(٤٠) تيودور أدورنو، الجدل السالب، فرانكفورت آم مين، دار زور كامب للنشر ص ١٣٧ .

الباب الثالث

تأسيس الفلسفة

يتناول هذا الباب الثالث بالنقد والتحليل اضطرار الفيلسوف لأن يبرر نفسه. وأن يعلل خطابه. وأن يقسم وظيفة المعرفة المطلقة التأسيسية. فإذا كان صحيحاً أن "المعرفة المطلقة" أساس الفلسفة فإن هذا الأساس يمثل حصيلة البحث الفلسفى فى مجمله لا مقدمته التاريخية أو المجردة وحسب، وتؤسس المعرفة المطلقة للفلسفة تأسيساً حقيقياً فى آخر المطاف لا فى أوله،. وتقوم المعرفة المطلقة نفسها على الأساس. إنها المعرفة المنتجة والمؤسسة والمحولة لنفسها. ولا ينتهى نظامها الجدلى إلى نتيجة خالصة. قد تعادل نقطة توقف العملية المعرفية. إنما المعرفة المطلقة لا تستنفذ طاقتها فى آخر المطاف بل يمثل انجازها وتنفيذها وجود عملها وصنعها Ausfhrung الجوهرى بالمعنى الضيق لكلمة "جوهرى" إن حركتها جزء لا ينفصل من إنتاجها وفاعليتها. وأما الاقتصار على اللحظة التى يمثلها آخر المطاف فهو يعرض المعرفة الكونية، الكلية، لأن تتحول إلى معرفة جامدة بلا حياة حقيقية.

وقد تبدو أطروحة هيجل متناقضة. فكيف تكون المعرفة المطلقة أساساً لا يظهر إلا فى آخر المطاف؟ يزيل هذا التناقض الظاهرى فى أطروحة هيجل اعتباران. أولا، يتم صوغ المعرفة المطلقة بوصفها أساساً رئيساً وفى صورتها الأولية والمباشرة وفى قالب يخلو من العنصر الخاص، أى بحث تقتصر الصياغة فيه على الجانب الكلى. وتعتبر المعرفة المطلقة إذن فى شكلها المبدئى الأول عن معرفة مباشرة بلا أساس وبلا تحول مغاير وبلا توسط.

ثانياً، أساس الأساس هو أن الأساس الكلى دائماً ما يستلزم الصناعة والعمل والتحول من خلال نقيضه: المحصلة أو النتيجة.

وهكذا يتحدد جوهر الفلسفة نفسها كأساس أو Grund. إنه آخر تجليات جوهر الفلسفة فى قدرته على تأسيس ذاته من الداخل وفى باطن المعرفة المطلقة ومن خارجها فى آن واحد، أى فى اليقين الحسى وفعل الظن.

لا يضع هيجل نفى البحث عن المعرفة المطلقة فى المعرفة المطلقة فى آخر مطاف التاريخ بذاتها. وهى لا تمثل أساساً إذا لم تضع بنفسها فعل الظن كواحد من محدداتها. ويصبح جوهر الفلسفة جوهراً حقيقياً عند تأسيس الفلسفة، أى عند تجاوز الفكر لليقين الحسى. والمغامرة التى يعيشها جوهر الفلسفة تصل به إلى توسط ذاته والبحث عن تأسيس ذاته. إنه إذن الإنجاز أو التنفيذ أى المعرفة المنتجة. ويتحدد جوهر الفلسفة كأساس فى المعرفة المطلقة عندما تتصل العملية - التاريخ بجوهر المعرفة المطلقة بذلك يصبح أساس الفلسفة هو جوهر الفلسفة التى حلت أخيراً التعارض بين اليقين الذاتى وبين الحقيقة الموضوعية. وبذلك أيضاً تصل الفلسفة إلى أساسها الحقيقى. وذلك من طريق إنجاز التوسط الجوهرى وتأسيس الأساس نفسه لنفسه.

وبالتالى فأساس الفلسفة إنما هو أولا حد الفلسفة بواسطة الأساس الأول والمباشر. على أن هذا الأساس الأول يمثل مجاوزة للوجود الخالص بمعنى تماثل الفلسفة، المعاد دون تحديد أو تفصيل. ومن ناحية أخرى، هذا النفى يضع الوجود الخالص. ويفترض المعرفة المطلقة فى آن واحد. وذلك من طريق نفى المعرفة المطلقة دائماً. ويبحث تأسيس الفلسفة عن التوسط المنتج للإفتراض المطلق، أى لوحدة التعارض بين اليقين الذاتى والحقيقة الموضوعية.

وهكذا ينهى محور أساس الفلسفة ما يمكن أن نسميه الانحراف الليلى للفلسفة فى قلب النهار كعمق لإنجازها وعملها وحقيقتها الجوهرية بمعنى النظر فى الطابع الأساسى والمؤسس للفلسفة.

ومن هنا يتمثل أساس الفلسفة أولاً فى النظر فى الأساس الساكن الذى يخلو تماماً من أى تمييز : Grundlage أما الفصل الثانى فينظر فى علة الفكر أو الأساس المتحرك للفلسفة. وفى الفصل الثالث والأخير، ننظر فى شرط التفلسف على وجه العموم.

* * *

الفصل الأول

الأساس الساكن للفلسفة

(أ) المعرفة الفلسفية

يقوم تحليل قضية "معرفة الفلسفة" على اعتبار النموذج التصورى: المباشر والمتوسط. وهذان الجانبان الأساسيان لا يكونان تعارضاً بسيطاً كتعارض الخارج (المباشر) والداخل (المتوسط)، إنما يكونان مجالين يستلزمان تجاوز ثباتهما الأصلى إلى السيلان. وهذا هو جوهر "معرفة الفلسفة".

ويتمثل أساس صعوبة بداية الفلسفة وإمكان حلها فيما يلى: لابد أن تكون بداية الفلسفة متوسطة أو مباشرة. ومن السهل أن نبين أن البداية لا يمكن أن تكون أحدهما دون الآخر، أو أنها ليست التوسط أو المباشرة. بهذه الطريقة يجد كل واحد منهما طريقه إلى دحض نفسه بنفسه (١).

والحل يقدمه هيجل يتلخص فى حجتين. وتقوم الحجة الأولى على أن الفلسفة تضع نفسها وفكرها نفسه دون الالتجاء إلى أى توسط مسبق. وأماالحجة الثانية فهى أن الفيلسوف يفترض فى فكره تصور المعرفة، أى تصور وحدة الحقيقة واليقين.

ولاشك أن البداية الفلسفية كبداية مطلقة لابد أن تضع ذاتها دون أى أساس سابق. ومن وجهة أولى إذن تضع الفلسفة ذاتها فى صورة مباشرة وبدون تبرير وتفسير مسبق. ومن وجهة ثانية، تفترض الفلسفة الارتباط الخالص، النقى، المطلق، بين اليقين والحقيقة. والحل هو أن الفلسفة تنطلق من مباشر متوسط، أى من مباشر مفكر فيه أو مباشر فكرى ـ تصورى. إنه المباشر الذى يحمل

بداخله المعرفة التى يمتلكها يقين الموضوع فى مواجهة الذات واليقين بعد التخلى عن المعرفة الذاتية المواجهة للموضوع.

وقدكان الاختلاف بين المباشر والتوسط فى العصور الحديثة الأصل فى تناقض المعرفة الفلسفية (٢).

وعلى خلاف الفلسفة اليونانية القديمة التى كانت تبتغى الانطلاق من التوسط التام، يريد الفيلسوف الحديث أن ينطلق من المباشر المعد سلفاً أو الجاهز. بعبارة أخرى، فى العصر الحديث يميل الانضباط فى السيطرة على الكلى وامتلاكه إلى النشأة غير المتوسطة الداخلية والتوليد المزيف (٣)، أى المباشر للكلى يدل إظهار هذا الكلى نفسه من ناحية والمباشر المتوسط.

وهكذا فمشكلة المعرفة الفلسفية الحديثة لا تتمثل فى تنقية فكر الفيلسوف من فكرة البداية المباشرة للتفكير إنما تتمثل فى إنجاز وإحياء روحى للمباشر من طريق تجاوز ثباته وتحديده. على انه من الصعب للغاية ان تقوم بتسييل المباشر الثابت والمجرد والقوى أو الوجود بوصفه وجوداً والذى تتحرك فيه المخددات المحسوسة أقول إنه من الصعب أن نقوم بتسييل هذا المباشر الجامد أو هو أصعب من إقناع فيلسوف ما بضرورة توسط مباشرته الباطنة دون تصفيته أو وضعه جانباً. ولابد من التخلى عن الطابع المباشر لفعل الوضع الذاتى (٤).

ومن هنا ومن منطلق التخلى عن مباشرة فعل الوضع الذاتى، ليست المعرفة الفلسفية مطلقة إنما هى تنبع من الحركة السابقة للوعى الفلسفى: هذا هو معنى الانطلاق من المباشر المتوسط.

ففى "ظواهريات الروح " يتحلى هذا المباشر المتوسط بوضوح. وتمثل " ظواهريات الروح" أول كتب هيجل الكبرى. وهو واحد من الكتب التى شكلت مرحلة تكوين فلسفة هيجل بالمعنى الضيق للمصطلح. وهو يسبق علم المنطق (١٨١٢ - ١٨١٦) ودائرة المعارف الفلسفية (١٨١٧، ١٨٢٧، ١٨٣٠) والخطوط الأساسية لفلسفة الحق (١٨٢٤).

وبهذا المعنى تم اعتبار "ظواهريات الروح" لفترة طويلة من الوقت مدخلاً أو تمهيداً أو إرهاصاً (٥). وقد جرت العادة فى البحث الفلسفى اعتبار "ظواهريات الروح" محتولة اضطر إلى كتابتها هيجل من جهة المدخل إلى أرض المنظومة المرجوة. وهكذا فقد تم اعتبار "ظواهريات الروح" لفترة طويلة من الزمان والنظر إليها فى ظل علم المنطق ودائرة المعارف الفلسفية وفلسفة الحق من منظور كونها مدخلاً (٦) إلى فلسفة هيجل فى معناها التقنى والعلمى والنظرى. وقد ساهم هيجل بنفسه فى توجيه دارسيه هذا الاتجاه. لأنه كان قد أعلن للفصل الدراسى فى شتاء ١٨٠٦ عن محاضرات إينيا تحمل عنواناً فى اللغة اللاتينية:

logicam METAPHYSICAM SIVE PHILODOPHIAM SDECULATIVAM, PRANOMENOLOGIA MENTIS EXLIBRI SVI: SYSTEM DER WISSENSCHFT PROXIME DRODITURA PARTE PRIMA(7).

وترجمة عنوان المحاضرات: "المنطق والميتافيزيقا مدخل إلى الفلسفة التأملية؛ المدخل الظواهرى للعقل على النحو التالى: منظومة العلم : الجزء الأول".

وقد كتب هيجل فى رسالة بعث بها إلى شيلنج بتاريخ ١٨٠٧/١/٣ بعد عودته من بامبرج إلى إينيا أنه سيبعث له بظواهريات الروح فى عيد القيامة المجيد، وأنها ليست إلا البداية (٨). وهناك رسالة أخرى تؤكد الدلالة المبدئية نفسها بعث بها إلى شيلنج بتاريخ ١٨٠٧/٥/١ وقال فيها إن "ظواهريات الروح تمثل الجزء الأول (٩) من المنظومة المعرفية. كذلك فى نص selbstanzerge. والأرجح انه هو الذى حرره ونشره فى جريدة بامبرج بتاريخ ٦/٢٨ و ٧/٩ من عام ١٨٠٧ . ففى هذا المقال يقول هيجل إن "ظواهريات الروح" هى الجزء الأول أو المجلد الأول من منظومة العلم. وفى المقال نفسه كتب يقول إن "ظواهريات الروح" إعداد للعلم وإن المجلد الثانى يحتوى على منظومة المنطق كفلسفة نظرية. وأما المجلدان الأخيران من مجلدات منظومة العلم فستعرضان علم الطبيعة وعلم الروح (١٠). وهكذا فظواهريات الروح لا تعرض المعرفة فى إطار التصور أو لغة التصور. وعنوانها الثانوى نفسه يدلنا على الدلالة ذاتها. فهى تستعرض الجزء الأول من المعرفة دون أن تخوض فى المعرفة نفسها. وتذكر المقدمة أنها - الظواهريات - تستعرض

خط سير العلم على وجه العموم كجزء أول من منظومة العلم (١١) وكمدخل (١٢). وباختصار. تمثل «ظواهريات الروح» الجزء الأول من العلم(١٣).

على أن «دائرة المعارف الفلسفية» تقدم «ظواهريات الروح» باعتبارها تحتل الموقع المتوسط بين الأنثروبولوجيا أو علم الروح المباشرة، الروح الطبيعية (النفس) وبين علم النفس أو علم الروح التى تكون لنفسها، أى العلم الذى يدرس الروح كذات (١٤).

مع أن التقسيم الموسوعى اللاحق على ظهور «ظواهريات الروح» يقول ذلك.

تمثل ظواهريات الروح النسق المعرفى على وجه الإطلاق.

فقد حذف هيجل فى طبعة ظواهريات الروح الثانية التنويه عن انها تمثل الجزء الأول من نسق العلم.

وتحدث هيجل فى مراسلاته عن ظواهريات الروح باعتبارها نسق العلم نفسه (١٥). كذلك لا تفتح ظواهريات الروح من حيث محتواها مجالاً معرفيًا خاصًا بها يعزلها عن بقية الكتب والنطاقات والمجالات الفلسفية إنما تستعرض ظواهريات الروح الوقائع نفسها التى تتناولها كتب هيجل الأخرى.

وتحيل إلى المنطق نفسه (١٦). وإن الاختلاف يتجلى فى أن ظواهريات الروح تبدأ بالوعى المباشر لتصل إلى العلم الفلسفى على حين يبدأ علم المنطق، على سبيل المثال لا الحصر، بالوعى المتوسط. وسؤال بداية الفلسفة لا يثيره هيجل بوضوح فى بداية ظواهريات الروح. أما فى علم المنطق فيثير هيجل السؤال فى صورة واضحة ومباشرة ومفصلة. ومع ذلك فالفارق بين ظواهريات الروح وعلم المنطق ليس فارقاً مطلقاً.

حقاً، فالبداية الظواهرية نفسها تمثل بداية نسبية. وتتبع نهاية التحليل من الوعى المباشر. وهذا الوعى المباشر هو الوعى بالوجود الذى ينطلق منه علم المنطق. وهكذا فقد نجد أن البداية المطلقة هى معرفة الموجود (١٧). فما يعرفة الوعى المحسوس يعبر عنه على هذا النحو: الروح موجودة. وتقوم حقيقته على وجود الشئ وحسب (١٨).

ومن ثم فجوهر البداية هو "الوجود الخالص" (١٩). إنه الوجود النقى أو الطاهر: المطلق.

ولا يمثل المطلق سوى المعرفة الذاتية. وهذه المعرفة الذاتية هى فى النهاية البداية الجذرية لفعل الوضع الذاتى الذى يمارسه الوعى الفلسفى. على أن هذه البداية الجذرية تستلزم كل العملية التى يجرى ضمنها الوعى المباشر، ويصل هذا الوعى المباشر الذات بشئ مغاير، خالص، وبسيط. وبالعكس هو يصل الموضوع المواجه للذات بالذات. وهكذا تمثل البداية نفسها محصلة عملية تاريخية طويلة المدى. وبالتالى فالبداية حتى ولو افترضنا جذريتها فهى محصلة توسط معين. وتختلف صيغة تنظيم هذا التوسط تبعاً للمنظور الذى ننطر منه؛ فمنظور الظواهريات غير منظور المنطق ومنظور دائرة المعارف الفلسفية غير منظور الخطوط الأساسية لفلسفة الحق.

فمنظور ظواهريات الروح هو منظور الوعى. ومنظور علم المنطق هو منظور الجوهرية الخالصة، النقية، الطاهرة. ومنظور دائرة المعارف الفلسفية هو دائرة الفلسفة. وأما منظور الخطوط الأساسية لفلسفة الحق فهو منظور الروح الموضوعية.

ونستطيع أن نقول إذن إن فرادة النظر الهيجلى فى بداية الفلسفة تقوم على اعتبار البداية بسيطة ومزدوجة فى آن واحد، مباشرة ومتوسطة فى آن واحد، مما يمنع أى استعراض مباشر لنسق المعرفة.

والأمر المسلم به هو أن الأساس يمثل بحثاً عن اللحظة الأولى. وهذه اللحظة الأولى التى تنطلق منها الفلسفة هى الوجود الخالص. والوجود الخالص هو جوهر اليقين الحسى. وهو اليقين الذى يصبح معرفة مباشرة.

على أن الوجود الخالص يعنى فقط أنه وجود - موضوع. ويفترض المعرفة الخالصة دون أن يمتلكها تماماً أو دون أن يتوسط ذاته. إن الذات الفلسفية تضع المعرفة المحسوسة والمباشرة دون أن تكون المعرفة المباشرة هى الأساس - الموضوع. والمعرفة المطلقة هى فعل الوضع الذى يرتد إلى فاعل الوضع أو

الواضع أو المعرفة المحسوسة والمباشرة. وأساس الفلسفة باعتباره وجوداً خالصاً، محدداً، متوسطاً، متجاوزاً، ليس المباشر اللامحدد إنما المعرفة المطلقة التى تحدد نفسها بنفسها كلا محددة. إنه نفى النعرفة المطلقة لذاتها.

ومن ثم تصبح المعرفة المحسوسة والمباشرة أساس فعل الوضع الذاتى الذى تمارسه الذات الفلسفية. وهى فى الوقت نفسه مؤسسة على المعرفة المطلقة.

أولاً، هو المعرفة المطلقة كأساس محدد فى مواجهة الوجود الخالص الموضوع كلا وجود موضوع. ثانياً، إنه المؤسس المباشر الذى ليس فى ذاته أو لذاته. إنه الوجود الموضوع كوجود موضوع. إذن الوجود الخالص هو المعرفة المطلقة نفسها. إنه المعرفة المطلقة السالبة أو النسبية. وفى الوجود الخالص تتماثل المعرفة المطلقة/ النسبية والمعرفة المطلقة/ المطلقة. لأن أساس الفلسفة هو تماثل الوجود الخالص مع ذاته. تضع الفلسفة الوجود الخالص كوجود - موضوع. لكن هذا الانكسار أو التمييز الذاتى هو جوهر أساس الفلسفة. إذن هذه الهوية البسيطة للوجود الخالص ليست الأساس. لأن الأساس هو المعرفة المطلقة - الموضوعية بصفتها غير موضوعية فى مواجهة المعرفة الحسية التى يحملها الوجود الخالص المباشر، الموضوع.

وهكذا فالمعنى الحقيقى للوجود الخالص ليس شكلاً خارجياً يزيد أو يقل وحسب إنما هو شرط الإنتاج المماثل (كشرط) لحركة تجلياته. والتوسط المحايث للمباشر أو المباشر المتوسط يصوغ إذن ماهية أساس الفلسفة فى منظور هيجل.

يفترض فعل الفلسفة تصور المعرفة. يفترض وحدة الهوية المتوسط والاختلاف المباشر. يفترض معرفة وحدة التوسط والمباشر. فمن ناحية تتجاوز المعرفة ذاتها. ومن ناحية أخرى ترتد إلى ذاتها. تتصل المعرفة اتصالاً سلبياً بذاتها. وتصنع من ذاتها الموضوع، المشروخ، المختلف، فى الوجود. وهذا التوسط السلبى للمعرفة المتوسطة والمعرفة المباشرة إنما هو التوسط الخاص بأساس الفلسفة. وجانبا فعل التاسيس - التوسط والمباشرة - ينتقلان الواحد فى الآخر. ويضعان ذاتهما معاً.

وذلك بوصفهما الجانبين المجاوزين للمعرفة الفلسفية. ومن هنا يفترض التوسط والمباشرة التوسط الذى هو محتوى الفلسفة نفسها. وهما مختلفان فيما بينهما. وكل واحد منهما فى اختلافه يمثل علاقة بالآخر. إنها المعرفة الثنائية.

بعبارة أدق التوسط متبادل. ويمثل الوسيط محصلة التوسط. وتتوسط محصلة التوسط بدورها. وبالتالى لا يوجد مباشر حقيقى. فلا يمكن أن يؤسس أو أن يتأسس أى وسيط بغير متوسط أو التوسط بغير وسيط. ففى هذه الحال تنطلق الفلسفة من افتراض أو إشكال. ولا يستطيع الفيلسوف ألا يكون باحثاً[٢٠]. التفلسف فى جوهره فعل بحثى، مجرد، عرض ذاتى.

وعلى خلاف هذه الطريقة فى النظر يعارض هيجل فى توسط فعل التفلسف بين الوسائط المتوسطة وبين المتوسطات-الواسطة.

ومن المعروف أن التوسط المطلق هو الربط بين المباشر واللامباشر. فكل واحد منهما - المباشر - فى ذاته أحادى الجانب. ولايمتلك فى ذاته التوسط أو توسط ذاته إلاعلى سبيل الغاية المرجوة. ومن ثم فكل منهما على حدة يصوغ وحدة خارجية بين المباشر. وينتقل من لحظة إلى أخرى. ولا يجمع الفكرتين. ويبقى متناقضًا.

أما التوسط المطلق - وحدة المباشر واللامباشر - فهو من ناحية يباشر هويته الموضوعية. وهو من ناحية أخرى. يباشر ويجاوز ويتعارض بذاته. إنه مباشر لا مباشر. وفى هذه العملية التى يجرى ضمنها التوسط المطلق المباشر الأول. ولا يستعيد نفسه. بل يضع نفسه كبداية فى مختلف لحظات المسار الكلى الذى يصوغة كمباشر. المباشر الأول ليس وحدة عددية. إنه مباشر بلا توسط. والمباشر الثانى ليس وحدة عددية كذلك. إنه مباشر. وذلك من طريق المباشر المتوسط الذى يجد الوحدة فوق العددية. ويضعها. ويميزها فى المباشر الذى يخلو من المتوسط والمباشر واللامباشر. وهذه الوحدة التى يضعها المباشر المتوسط فى مقدورها ان تمثل ثلاثية أو رباعية[٢١]. يحقق المباشر اللامباشر شكلاً رباعياً. وتزدوج فيه ثنائية اللامباشر والمباشر. لأن الشكل الثلاثى لا يمثل

إلا الجانب السطحى والخارجى من جوانب الوحدة الموضوعة بفعل المباشر اللامباشر والمباشر. لأن الشكل الثلاثى لا يمثل إلا الجانب السطحى والخارجى من جوانب الوحدة الموضوعة بفعل المباشر اللامباشر. إنه الجانب الذى ينقضة السلب الجدلى للوحدة المباشرة اللامباشرة:

"naher ist nun das dritte das unmittelbare, aber durcb aufdebung der vermittlung, das einfache durch aufbeben des unterschiedes, das positive durch aufheben des negativen, der begriff, der sich durch das anderssein realisiert und durch aufheben dieser realitat mit sich zusammengegangen {ist} und seine absolute realitat seine einfacbe auf sich hergestellt hat. dies resultat ist daher die wabrbeit. es ist ebensosebr unmittelbarkeit als vermittlung;- aber diese formen des urteils: das dritte ist unmittelbarkeit und vermittlung, oder es ist einbeit derselben, sind sondern eben als diese einheit die sich mit selbst vermittelnde bewegung und tatigkeit". (22)

على أن المباشر اللامباشر ليس الوحدة للمباشر واللامباشر بل يفتح النطاق كمباشر آخر. يخلو من التوسط. ويستلزم التوسط من طريق مباشر لا مباشر: المباشر اللامباشر القادم من الحقيقة الثناية.

والجوهرى فى منظور هيجل هو أن لا يكون المباشر نقيا، خالصاً، طاهراً وان لا يكون اللامباشر بسيطاً أو ساذجاً. فالمباشر واللامباشر يتحولان معاً ضمن دورة "kreislauf" لا مباشرة ومتوسطة فى ذات التوسط. وهكذا فبداية الفلسفة هى توسط اللامباشر والمباشر.

ويفترض تحليل هيجل لبداية الفلسفة توسط اللامباشر والمباشر. وهذه المعرفة نفسها ليست المعرفة التى تقدمها العلوم الوضعية أو الدقيقة أو الطبيعية والرياضية. فأحد خواص هذه العلوم الجوهرية والدرامية اللامباشر أنها تصنع من الالمباشر موضوعاً يخرج تماماً عن الذات: "Gegen _ Stand" أو محتوى يواجه الذات التى تتحول إلى وعى أو إلى إحدى ظواهريات الروح. فى العلوم

الطبيعية والرياضية الدقيقة يقف اللامباشر أمام المباشر وكأنه يقوم بذاته، إلا أن هيجل يقول إن البداية المطلقة لابد أن تكون معروفة [٢٣]. فلابد تتعارض البداية المطلقة بين المباشر واللامباشر. ويحدد اللامباشر نفسه وفى ذاته على نحو أرقى من هذا التحديد المتعارض بين الذات والموضوع. وبالتالى فالعلاقة ليست ضرورية إلا بقدر أنها لم تكن موجودة سلفاً إنما بقدر كونها محصلة حركة اللحظات السابقة [٢٤].

وتفترض الفلسفة العلاقة داخل ذاتها، الحركة، فعل التوسط، والانتقال من لحظة لأخرى بداخل ذات المطلق أو الله أو الذات. وتمثل بداية وأساس الفلسفة فعلاً مطلقاً. تظهر من خلاله الذات نفسها لتبلغ المعرفة المطلقة. على أن هذه الذات المطلقة ليست الذات المواجهة للموضوع فى العلم والوعى إنما هى الذات المتحدة معه.

وبالتالى يتعارض تصور هيجل لبداية الفلسفة مع تصور الحدس الذهنى المباشر الذى يفترض حداً أولياً وبسيطاً لبداية وأساس الفلسفة. وذلك لأن الحدس الذهنى ينفى العملية التى يجرى ضمنها "التوسط". وهو ينفى كذلك حركة التدليل التى تفرضها طبيعة الخطاب الفلسفى ليبرر نفسه.

ولا شك أن الحدس أو الرؤية تحتوى فى ذاتها على محددات متنوعة. لكن هذه المحددات المتنوعة لا تجمع بينها الهوية. من هنا تحرك طابعها الملموس واليقين عملية معينة. تستخلص نتيجة مضادة للهوية والوحدة والتماثل والتشابه كما تحتوى فقط على جانب الاختلاف فى حركة اختلاف الهوية. والخلاصة أن الحدس الفكرى يدرك وحدة ضمن المحددات المختلفة. لكن هذه الوحدة تدمر الحركة الأخرى. حركة توحيد الاختلافات. وتدرك الرؤية مباشراً بسيطاً يخلو من الحركة [٢٥].

وهذا المباشر البسيط اللامحدد والفارغ الذى يمثل البداية المطلقة للفلسفة إنما هو الوجود.

وقبل أن نخوض فى تحليل الوجود كما سيتجلى ذلك فى الفقرة التالية (ب) عن الأساس الوجودى للخطاب الفلسفى لابد أن نشير فى ختام هذا الحديث عن البداية المباشرة وغير المباشرة للفلسفة إلى أن الشك فى الظواهريات المباشرة كان منذ عهد إكسنوفان من بين الدوافع الأساسية للنظر الفلسفى.

وكان المباشر عند أفلاطون انعكاساً أو انكساراً. ولكنه لم يكن انكساراً سلبياً وحسب بل كان كذلك مباشراً متوسطاً. وحرص الفلاسفة العقلانيون على اتباع افلاطون فى عدم وثوقه بالمباشر. كما حرصوا فى الوقت نفسه على القول بأن المباشر ليس مباشراً تماماً. واقتدى به هيجل فى المقابلة بينه وبين اللامباشر.

(ب) الأساس الوجودى للخطاب الفلسفى

الوجود هو المباشر. وهو لا يتعين ولا يتحدد. كذلك هو يخلو من ماهية أو جوهر أو فكر يضبطه. إنه الوجود فى ذاته. والوجود الخالص، النقى، الطاهر، المستقل عن أى تعيين آخر، يربط بينه وبين نفسه. ولا يخالف أو يتعارض مع أى شئ مغاير له. إنه يرفض سلفاً الفروق سواء أكانت بداخله أو خارجه. فالتعيين أو التحديد هو الذى يمثل مضمون الوجود. وهو المضمون الذى يحمل الفوارق والاختلافات والصراعات والمتناقضات. فيتخلى عن نقائه الأصلى. إنه الخواء الخالص أو اللاتعين المحض. وليس فيه شئ يقبل ان نحدسه أو نراه بل الحدس خالص. ويخلو من الفروق. وأخيراً، ليس فيه أى شئ يقبل أن نفكر فيه أو أن ننظر إليه.

بعد ذلك سينفى السير نفسه كمحصلة لعملية تماثل الوجود والعدم. ستنفى الهوية نفسها فى نفسها. وبالتالى فهى تصبح هوية محدودة أو محددة، بمعنى انطواء الوجود على العدم وانطواء العدم على الوجود. وهذا أمر سيجعلنا قادرين على بيان الوجود كأساس لتماثل العدم والوجود.

المهم هنا هو أن الوجود لحظة. لكنه أساس الخطاب الفلسفى. وتفصل ذلك من ناحية تاريخ الفلسفة أن الفلسفة ظلت تبحث عن الإجابة عن السؤال: لماذا يوجد شئ بدل لاشئ؟ ولم يكن المقصود بالوجود "الطبيعة" أو "العالم" أو "الكون"،

إنما كان المقصود هو أن السؤال يتناول الوجود كعالم مخلوق وككلية منظومة كما أوضح ذلك ليبنيتز فى نسقه الميتافيزيقى فى القرن السابع عشر.

إلا أن قضية الخلق ليست هى بالضبط قضية الوجود أو سؤال الوجود. وهو لم يكن سؤالا يونانياً قديماً. كان برمينيدس يرى فى هذا السؤال مضموناً فاسداً. وبالتالى فهو لم يثر السؤال أصلاً. ذلك أن الوجود ثابت، لأن التغير معناه أن يتشكل الشئ بمحتوى جديد أو أن يصوغ شيئاً بمحتوى لم يكن قائماً من قبل.

ولما كان الوجود هو الكل، فلا يمكن أن يتجدد الوجود، كما لا يمكن أن يتخلى عن شئ ما.

وعلى هذا فالوجود لا يتغير. فالتغير يقتضى المكان. والمكان هو السطح الذى يحتوى على الأجسام. فإذا لم توجد أجسام، لم يكن ثمت مكان. وبالتالى لن تكون ثمت حركة.

وبالتالى فالوجود ثابت وقديم وأبدى. وإذا كان حادثًا فإنه فى هذه الحالة إما أن يكون محدثًا لنفسه وإما أن يحدثه غيره. ولا يمكن أن يحدثه غيره. لأنه لا يوجد شىء غير الوجود. ولا يمكن أن يحدث نفسه فى لحظة دون أخرى. لأن ذلك يفترض أن هناك دافعًا وراء اختيار هذه اللحظة دون تلك. وهذا الدافع لابد أن يكون وشيئاً غير الوجود. إلا أنه لا يوجد شىء غير الوجود.

أما أفلاطون فقد أضاف أن العدم يوجد كما يوجد الوجود فالوجود قد حدث.

وقد حدث من غيره. وهذا الغير هو العدم. والعدم موجود كما يقول أفلاطون.وأما برمينيدس فقد وَحَّد بين الفكر والوجود. وقال إن الفكر والوجود. العقل والوجود. الماهية والوجود، كائن واحد.

واللا شىء الذى فى السؤال: لماذا يوجد شىء بدل لا شىء؟ إنما هو سؤال يختلف عن سؤال برمينيدس فى الوجود وعن قول أفلاطون بوجود العدم. فى القرن السابع عشر الأوربى الحديث جاء ليبنيتز وقال بمبدأ العلة الكافية ومشتقاته لمبدأ السببية ومبدأ القوانين ومبدأ الحتمية ومبدأ الجوهر. وهذه

المبادىء هى الأساس الذى يضمن الارتباط المنطقى بين حدود البرهان. إنها ضرورية للبرهان كضرورة العضلات والأوتار العصبية للمشى.

وقد انتقد عمانوئيل كانط هذا المبدأ فى القرن الثامن عشر من منطق انه يحيل إلى أساس نهائى للوجود على حين يحيل مبدأ السبب الكافى إلى مصادرة يحيل فيها الأساس إلى نفسه دون المساس بالوجود. والسؤال كمصادرة يظل لا يقبل التجاوز. ويبقى ضروريًا وحسب. لِمَ إذن نتمسك بسؤال لايقوم سوى على الضرورة المنطقية ؟ لَمَ الإصرار على سؤال لا يمثل سوى «حارة سد»؟ لِمَ الإلحاح على الإبقاء على السؤال؟

لا يقود السؤال بالضرورة إلى إجابة. وربما كان ذلك جوهر الميتافيزيقا باعتبارها خطابًا من خطابات العثرة والزلة والسقطة والشتات. وقد أدخل مارتن هيدجر من جديد العدم إلى عالم عمق الوجود. واعتبر العدم هو العثرة الميتافيزيقية الحقيقية. والسؤال عثرة. ولابد من الإبقاء عليه على هذا النحو. لأنه بذلك يبتغى أساسًا معينًا. إنه لا يمثل معطى من معطيات الخبرة أو التجربة إنما يمثل «فكرة»: الإله. العقل المثالى. الإنسان ككائن عامل يصوغ معنى ودلالة. وليس سؤال الوجود هو الذى موضع بحث إنما موضع البحث هو العقل كبنية معنوية. إنه هم أو مطلب عقلانى. وقد أشار جان بول سارتر إلى تصور الفرض وإلى أنه كان من المفروض أن يظهر هذا التصور لتفسير ما لايقبل أن نعرفه والإبقاء عليه على أن ما لايقبل ان نفسره ونعقلنه يفترض افتراضًا ضروريًا. وفحوى هذا الافتراض: العقل. ومن ثم لا يطابق سارتر بين الإيمان والعقل لا يحيل إلى الحرية كمطلب دلالى. الفهم الذى دائمًا ما يعيد النظر والاختيار والامتحان فى الأسئلة كافة. إنه سؤال إعادة النظر فى السؤال.

كذلك انتقد هنرى برجسون فى مطلع القرن العشرين ميتافيزيقا السؤال. وأحل محلها تحليل التكوين السيكولوجى أو النفسى للسؤال بداخل النفس الإنسانية. وكتب يقول فى سياق التحليل الخاص «بالتطور الخالق» لكل من العدم والعدم ما يشبه ما قاله مارتن هيدجر عن أن الفلاسفة السابقين لم يهتموا كثيرًا بفكرة العدم. وقال برجسون إن العدم - لا الوجود - هو المحرك الخفى للتفكير

الفلسفى. وكانت فكرة العدم هى الفكرة التى أثارت المشاكل المقلقة والمسائل التى لا يستطيع المرء التحدث فيها بفكرة دون أن يصاب بالدوار. إنها ميتافيزيقا العثرة أو الشتات نفسه الذى تحدث عنه مارتن هيدجر. فالمرء لا يكاد يبدأ فى التفلسف حتى يثير السؤال: لما يوجد؟ وعندما يتبين الصلة التى تربطه بالكون يزداد السؤال تعقيداً، اذ يريد أن يعلم الإجابة على السؤال: لماذا يوجد العالم؟ وإذا أرجع العالم إلى مبدأ خفى داخل فى العالم أو خارج عنه يخلقه أو يشد أزره فإن التفكير لا يستقر فى هذا المبدأ إلا لعدة لحظات. وفى هذه المرة يثار السؤال نفسه فى كل اتساعه وعمومه: من أين يأتى شئ ما؟ كيف نفهم أن شيئاً ما يوجد؟ كيف ولم وجد هذا المبدأ بدلاً من العدم؟

ورغم تغليب برجسون للحدس والشعور والوجدان فالذى يثير هذا السؤال كما يقول ليبنيتز هو الفكر نفسه. الفكر هو الذى يثير هذا السؤال إثارة جذرية. وفى كتابه عن الأصل الجذرى للأشياء، كتب ليبنيتز يقول من وجهة نظر شبه إلهية إنه لابد من وضع السؤال بطريقة منهجية. فالغربة المبدئية هى التى تميز كل الميتافيزيقيات: الغرابة أو الدهشة. والقفز أو التراجع ينزع المرء من وجهة نظره المحددة أو المحددة: الإنتقال إلى منظور إلهى أو التخلف عنه. ويمثل مبدأ السبب الكافى فكرة صامته فينا وفى محدوديتنا: إنه يمثل الإلهى فى الإنسان.

وتصور هيجل للأساس الوجودى للخطاب الفلسفى هو أقرب لتصور ليبنيتز منه إلى تصور هنرى برحسون وغيره من الفلاسفة والشعراء والمتصوفة. وقد كان هذا التصور موضع نقد من قبل أتباعَ هيجل أمثال لودفيج فويرباخ. فقد كانت حجة فويرباخ أن نظرية هيجل تتوهم أنها تخلو من أى افتراض واقعى. فهيجل يبدأ بالوجود، أى بتصور الوجود أو بالوجود المجرد لا بالوجود نفسه، أى بالوجود الواقعى. كذلك يحيل هيجل الفيلسوف تلقائياً إلى العقل وإلى الموضع الفكرى الذى لا يستطيع أن يتجرد منه إلا فى الخيال. وهكذا يقول النقد بأن الأساس الوجودى للخطاب الفلسفى لدى هيجل أساس شكلى أو ظاهرى. إنه ليس أساساً أصلاً.

والحقيقة أن البداية التى يستهل بها الفلسفة تعرف مسبقاً آخر المطاف. وهذه الحقيقة تؤكد صحة النقد الذى وجه إلى هيجل منذ منتصف القرن التاسع عشر الأوروبى إلى الآن.

فالفيلسوف لا يفترض الوجود إلا لأنه يعرف أن الأساس الوجودى لتفكيره نفسه. والمعرفة التى يفترضها الأساس الوجودى لا تتضمن ان يتقدم تبرير الفكر لذاته إلى غير نهاية. لأن الفلسفة دائرة الدوائر. ونقاط الدائرة لا ترتد بالضبط إلى البداية ذاتها إنما تعيد دورة خاصة من دورات التوسط من البداية. ولا تعنى المنظومة النظرية سوى أنها دائرة تنغلق على ذاتها. وهى الدائرة التى تتقدم على خط مستقيم إلى غير نهاية إنما فى آخر المطاف تخلق بداية جديدة. فالفلسفة عند هيجل هى حقاً المنظومة الأكثر كمالا من حيث تماثل آخر المطاف وأوله.

والحد الأول، العام، الذى تنطلق منه الفلسفة هو الوجود الخالص أو الوجود على وجه العموم ودون أى شئ آخر بل دون أى تحديد آخر أو محتوى آخر (٢٦). حقًا لابد أن تنطلق بداية الفلسفة نفسها من بداية مطلقة لا تستطيع أن تفترض أى شىء (٢٧) ولابد أن لا يتوسط الفلسفة أى شىء. ولابد أن لا يؤسسها شىء غير ذاتها. الفلسفة هى التى تؤسس العلوم الأخرى ولابد أن تكون الفلسفة هى أساس كل المعارف الوضعية. ومن ثم لابد أن تبدأ الفلسفة ببساطة وبدون لف أو دوران من الحد الأول والعام والمباشر. والموقف المباشر الذى تقفه الفلسفة المباشرة ليس حدًا يتضمن بداخله ذاته وغيره. أىّ أنه ليس تحديدًا يحتوى على اللامباشر. وموقف الفلسفة يتسم بالاختلاف بين الهوية (الموضوعة والمعزولة) وبين الاختلاف (الآخر والذات). وليس فى مقدور الذات المتفلسفة أن تمتلك - فى موقفها الأول العام - حدًا يواجه شيئًا غير وجودها الفكرى. كذلك فهى ليس فى مقدورها أن تمتلك - فى موقفها الأول العام نفسه - حدًا بداخلها IN SICH لا تستطيع الذات المفكرة أن تحمل محتوى أو جوهرًا أو عقلاً. إنها لا تنطوى على مبدأ الوحدة بين الهوية والاختلاف. فهذا المبدأ ينقلب فى هذه الحال إلى مبدأ الاختلاف. إذن البداية هى الوجود الخالص (٢٨).

وعلى ذلك يصبح أساس الفلسفة أو "GRUNDGADE" الوجود الخالص، النقى ،الطاهر، المستقل عن اللامباشر والاختلاف والتعقيد. إنه الأساس البسيط المستقل عن الفعل. وبالتالى فإننا لا نستطيع أن نستخلص تحديدًا أدق أو محتوى وضعياً. وبالتالى أيضاً تخلو الفلسفة الوجودية الخالصة من أى تبرير أو تفسير أو تشريع أو تسويغ. ومن ثم يخلو أساس الفلسفة الوجودى من أى تحديد آخر. وفى هذا السياق يقول هيجل ما يلى:

"Sein, reins Sein, - ohne alle weitere Bestimmung. In seiner unbestimmtemm Unmittebarkeit its es nur shch selbst gleich und auch nicht ungleich gegen Andercs, hat / Keine Verschiedenheit inneerhalb seiner noch nach auben. durch irgendeine bestimmung oder inhalt, der in inhm unterschieden, oder wodurch es als unterschieden von cinem anderen gesetzt wurde, wurde es nicht in seiner reinheit festtgehalten. es ist die reine unbesttimmrheit und lecre - ed ist in ihm in anzuschauen, wenn von anschauen hier gesprochen Werden Kann, oder es ist nur dieses reine, leere Anschauen Selbst. Es ist Cbensowenig etwas in ihm zu denken, oder es ist ebenso nur dieses leere Denken Das Sein unbestimmte Unmittelbare ist in tat Nichts und nicht mehr noch weniger als chts"(29) .

يرى هيجل أن الفلسفة - أول الأمر - تنطلق أو تبدو أنها تنطلق من الوجود الذى لايزال يخلو من الفكر وبعبارة أدق، لايستحق تصور الوجود صفة التصور لأن الغرض هو التصور الأفقر فى مواجهة المقولات التى ستثير وتوضح العملية التى يجرى ضمنها فعل الفكر واللاتحديد الأول للوجود يضع علاقة معينة تجعل لشكل الفكرى لا يعبأ بمحتواه وهذه اللامبالاة تبين من عدة طرق.

يمثل الموجود المباشر فى معناه المطلق (٣٠) محتوى الموضوع على وجه العموم. وذلك فى الحكم الذى يضع حداً للتصور (٣١). وقبل لحظة الحكم كان التصور محدداً ومحدوداً. لكن هذا الحد لم يكن آنذاك موضوعاً، مشروحاً، مختلفاً، متخارجاً أو خارجاً من باطن التفكير الذاتى أو التجريد الذاتى. وفى هذا السياق يقول هيجل..

"DAS URTEIL KANN DAHER DIE NACHSTE REALISIERUNG DES BEGRIFFS GENANNT WERDEN, INSOFERN DIE REALITAT DAS TRETEN DAS ALS BESTIMMTED SEIN UBERHAUPT. NAHER HAT SICH DIE NATUR DIESER REALISIERUNG SO EREEBEN, DEB FURS ERSTE DIE MOMENTE DES BEGRIFFS DURCH SEINE REFEXION _IN _ SICH ODER SEINE EINZELHEIT SELBSTANDIGE SIND, FURS ANDERE ABER DIE EINHEIT DES BEGRIFFES ALS DEREN BEZIEBUNG IST. DIE UN SICH REFLEKTIERTEN BESTIMMUNGEN SIND BESTIMMTE TOTALITATEN, EBENSO WEENTLICH IN GLEICHGULTIGEM DEZIEHUNGSLOSEN BESTEHEN ALS DURCH DIE GEGENSEITIGE VERMITTLUNG MITEINANDER" (32).

على أن التحديد التصورى الخاص بالحكم إنما هو تحديد أول وعابر. وبالتالى فالكلية والخصوصية والفرادة تمثل جميعاً "كليات مستقلة" (٣٣)، منكسرة فى ذاتها، قائمة بذاتها، لامبالية. وتخلو من أى علاقة. ووظيفة الحكم هى أن تصل الكلية والخصوصية والفرادة فى علاقة كلية، وإن كانت لاتزال تخلو من أى تحديد يجمع بين الفرادة والعموم، بين الموضوع والمحمول.

ومن ثم ينطلق هيجل من الفرد.

إلا أن هناك ملاحظة نقدية اعتاد نقاد هيجل أن يرسلوها منذ سيرن كيركجورد وهى أن فلسفة هيجل تنسى دائماً الذات (٣٤).

والواقع أن هيجل لا ينسى الذات أو المفرد، إنما هو يعتبره ممثلاً للحظة الثالثة والأخيرة من عملية تحديد التصور الذاتى. فالمفرد والخصوصية والعمومية تمثل تصوراً واحداً. ويضع التصور المفرد خلال الخاص من حيث كونه عاماً محدداً. ومن ثم يبدو المفرد كلحظة من لحظات انكسار التصور فى ذاته (٣٥)، كلحظة من لحظات تحديد واختلاف التصور. إنه - أى المفرد - توسط التصور بذاته ونفى التصور لذاته فى ذاته. وهكذا يصبح العام خاصاً، والخاص

مفرداً، ومن ناحية كونه فعل الظهور فى الداخل يبقى الخالص عاماً. لأن فعل الظهور فى الخارج يتم تحديده فى المفرد.

إذن يصوغ فعل التعميم والتخصيص لحظتين اثنتين من لحظات وتحولات المفرد. وبالتالى لا يتحول العام أو الخاص من خلال المفرد إلى شئ إنما المفرد يضعهما فى ذاتهما ولذاتهما (٣٦). وهكذا يضع المفرد. ويشرح ويختلف مع كينونة العام والخاص فى ذاتهما ولذاتهما بل مع كينونتهما المجردة والخارجة عن التحديد، فى مواجهة المفرد. فالعام بدون المفرد أو مبدأ التفرد والشخصية يبلغ مرتبة العام المجرد من الحياة والروح وحسب، ويصبح عاماً مجرداً.

أما العام الحقيقى فى منظور هيجل فهو العام المفرد، وهو يتبع طريق التفرد الذى هو طريق فصل العام عن المفرد. وهو أيضاً طريق تخفيض العام إلى مرتبة المفرد المجاور للأفراد الآخرين، بما فى ذلك المفرد نفسه. وتعزل عملية التفرد العام كشكل والمفرد كمضمون (٣٧).

على أن كلية الشكل العام تجمع المحتوى المفرد. وتعرض المفرد كلحظة من لحظات التوحيد الملموس للعام المفرد. وفى هذا السياق يقول هيجل:

"DER UNTERSCHIED ABER DIESER EINZELHEIT IHRER PRODUKTE UND DER EINZELHEIT DES BEGIRRS IST, DAB IN JENEN DAS EINZELNE ALS INBALT UND DAS ALLGEMEINE ALS FOEM VONENINANDER SIEND, _ WEIL EBEN JENER NICHT ALS DIE ABSOLUTE FORM, ALS DER BEGRIFF SELBST, ODER DIESE NICHT ALS DIE TOTALITAT DER FORM IST.. SOMIT ALS KONKERETES,ALS KONKRETES, ASLS DAS GENGENTIEL DESSEN, WAS ES SIEN WILL."(38)

يحدد الخاص نفسه تحديداً مفرداً. يحدد المفرد ذاته تحديداً خاصاً. ومن ثم لا يمثل المفرد لحظة لامبالية إلى جانب اللحظات الأخرى التى يرتد من خلالها التصور المجرد والمجاوز ارتداد سلبياً فى ذاته. ولاشك أنه إذا أبقينا على الخاص

المجرد وحده فالمفرد يصوغ واحداً من محددات التصور الخاصة: النوع الثالث من أنواع تخصيص التصور. ومن هنا فالخاص هو عام يحتوى على المفرد بداخله. ويحدد المفرد العام.

ويضع المفرد العام فى وحدة خاصة ومباشرة. وتضع الوحدة العام والخاص وللمفرد موضع الاختلاف بين جوانب متجاورة. وفى هذا الشكل يمثل المفرد الحد الأوسط فى قياس الوجود : "DASEIN".

وهذا الاعتبار الذى يعتبره هيجل يعزل المفرد. ويبقيه بقوة منفصلاً عن الخاص والعام. وهو ليس اعتباراً تصورياً. إنه اعتبار تمثيلى. لذلك ينعزل المفرد عن الخاص والعام. ويبقى مختلفاً عنهما اختلافاً خارجياً تماماً. إنه الاختلاف الكمى.

على أن الإطار التصورى يضع المفرد ضمن علاقة حقيقية تربط العام بالخاص والمفرد. فالمفرد يحتوى على طاقة سلب العام (= الخاص). وذلك بوصفه مساراً من مسارات التصور سلباً من طرق السلب.

إلا أن المفرد لا يقتصر على التوحيد بين العام والخاص. لأن المفرد المباشر يذيب العام والخاص معاً. ويضع المفرد الوجود لذاته وفى ذاته. لكنه يضع الوجود خارجه: فى الإنتاج العملى. يفصل المفرد بينه وبين الوجود وإن كان يضع الخاص والعام. لذلك فالمفرد باطن، محايث للعام والخاص دون تمييز بينهما. أما الطابع التجريدى الذى تنطبع به العملية المفردة التى أسماها هيجل باسم: "VEREINZELUNG" العزلة ، أى انعزال العام عن الخاص واعتزال الخاص العام وانفصالهما معاً للحظتين اثنتين متحركتين للوحدة المتحركة لفرادة الكلى.

فمعنى العام فى المفرد. ويبقى العام فى ذاته فى تفرده الذاتى.

وإذا كنا قد ركزنا بعض الشى فى هذا الموضع من مواضع التحليل على المفرد فإن ذلك يرجع لأن المفرد وثيق الصلة بالوجود الذى ينطلق منه الخطاب الفلسفي. إنه اللحظة الفكرية التى يمر بها الوجود. إنه مباشرته وإن كانت مباشرة الوجود المفرد مرتبطة بالتوسط التصورى. وفى هذا السياق يقول هيجل.

"Dieses ist; es ist unmittelbar; es ist aber nur Dieses, insofern es mmonstriert wird. Das Monetrieren ist die reflektierende Bewegung, welche sich in sich Zumsammennimmmt und die Unmittelbar - keit setzt, aber als ein sich Auberliches. - Das Einzelne nun ist wohl auch Dieses als aus derr Vermittlung hergestelte Unmittelbare; es hat sie aber nich auber ihm , - es ist selbst repellierende Abscheidung, die gesetzte Abstraktion, aber in seiner Abscheidung selbst positive Beziehung"(39).

فالمفرد مباشر فى ذاته. وهى مباشرة إيجابية. ولحظاته المباشرة تتعدد تبعاً للوجود نفسه الذى يستهل به الفيلسوف خطابه النظرى العام.

* * *

الهوامش

(١) هيجل، علم المنطق، المجلد الأول، المنطق الموضوعى، الجزء الأول: نظرية الوجود، الأعمال الكاملة، المجلد٢١، طبعة هانس يورجين جفول، هامبرج فيليكس مينير، شركة محدودة المسئولية، ١٩٩٠، ص ٥٩ .

(٢) هيجل، ظواهريات الروح، مرجع سبق ذكره، ص ٢٦ .

(٣) المرجع السابق.

(٤) المرجع السابق، ٢٧ .

(٥) هيجل، ظواهريات الروح، تقديم وترجمة وتعليق ج.جرتسيك وج. ب .لابريير باريس، جاليمار، ١٩٩٣، ص ٧ من التقديم العام.

(٦) المرجع السابق، ص ٨ .

(٧) هيجل، الكتالوج المدرسى فى أكاديمية jenensi (١٧٤١ ـ ١٨١٤)، مكتبة الجامعة، إينيا .

(٨) هيجل، المراسلات، الرسالة رقم ٩٥ .

(٩) المرجع السابق. انظر أيضاً الرسالة رقم ١١٣ والرسالة رقم ١٢٠ و١٥٥و٢٠١و٢١٠ .

(١٠) هيجل "الكيان الذاتى للفلسفة" فى الأعمال الكاملة، المجلد٩، طبعة فولفجانج بوزيبين ور.هيدى، دار نشر فيليكس مينير، هامبرج، ١٩٨٠ .

(١١) هيجل. ظواهريات الروح. الأعمال الكاملة. المجلد ٩. مرجع سبق ذكره. ص٢١.

(١٢) المرجع السابق. ص ٢٧.

(١٣) المرجع السابق.

(١٤) هيجل. دائرة المعارف الفلسفية. ط١ (١٨١٧). فى الأعمال الكاملة. ط هـ. جلوكنر. المجلد ٦. مرجع سبق ذكره. ص ٢٣١.

(١٥) هيجل. مراسلاته. رسالة ٥٥, ١٢٢, ١٥٥و١٥٩و١٦٧و٢١٠.

(١٦) هيجل. ظواهريات الروح. تقديم وترجمة وتعليق ج. جرتسيك ،ج. ب. لابريير. مرجع سبق ذكره. ص ٢٥ – ٢٦.

(١٧) هيجل ظواهريات الروح، الأعمال الكاملة، المجلد ٩. مرجع سبق ذكره ص ٦٩.

(١٨) المرجع السابق.

(١٩) المرجع السابق. ص. ٧٠.

(٢٠) هيجل. علم المنطق. مرجع سبق ذكره. ص ٥٩.

(٢١) هيجل. علم المنطق.٢. الجزء الأول. المنطق الموضوعى. الكتاب الثانى. الجزء الثانى. المنطق الذاتى، الأعمال الكاملة. المجلد ٦. فرانكفورت آم مين. دار نشر زور كامب. ١٩٦٩. ص ٥٦٤.

(٢٢) المرجع السابق. ص ٥٦٥.

(٢٣) هيجل. علم المنطق. المجلد الأول. نظرية الوجود، مرجع سبق ذكره. ص٦٤.

(٢٤) المرجع السابق.

(٢٥) المرجع السابق. ص٦٨.

(٢٦) المرجع السابق، ص٥٨.

(٢٧) المرجع السابق.

(٢٨) المرجع السابق، ص ٥٩.

(٢٩) المرجع السابق، ص ٧١ - ٧٢.

(٣٠) هيجل، علم المنطق، ٢، الأعمال الكاملة، المجلد ٦، مرجع سبق ذكره. ص٣٠٢.

(٣١) المرجع السابق، ص ٣٠١.

(٣٢) المرجع السابق، ص ٣٠٢.

(٣٣) المرجع السابق.

(٣٤) ب. بورجوا. دراسات هيجلية. العقل واللاعقل. باريس دار المنشورات الجامعية. ١٩٩٢، ص ٨٧.

(٣٥) هيجل. علم المنطق،٢، الأعمال الكاملة. المجلد ٦، مرجع سبق ذكره. ص ٢٩٦.

(٣٦) المرجع السابق. ص ٢٩٧.

(٣٧) المرجع السابق. ص ٢٩٨.

(٣٨) المرجع السابق.

(٣٩) المرجع السابق. ص، ٣٠٠.

الفصل الثانى

الأساس المتحرك للفلسفة

تناولنا فى الفصل السابق الأساس الساكن للخطاب الفلسفى. وبينا أن الوجود يمثل محتوى هذا الأساس. وأما فى هذا الفصل فنتناول مشكلة الأساس المتحرك للخطاب نفسه فصحيح أن الوجود هو الأساس فى الخطاب الفلسفى لكن هذا الوجود - كما استعرضناه فى الفصل السابق - كان لايزال ينقصه شىء معين. فالوجود المباشر. اللامحدد. اللامتعين. هو العدم.

ولايتجاوز الوجود العدم إلى شىء غير العدم. كما يماثل العدم الخالص بينه وبين نفسه على نحو بسيط يخلو من التعيين والتحديد والمحتويات والاختلافات. ويكون العدم على هذا النحو موجودًا وجودًا فكريًا أو حدسيًا وحسب. ويبدو النظر إلى العدم وحدسه بلا محتوى أو مضمون تمامًا كما كان حال الوجود فى الفصل السابق.

وبالتالى يعين العدم من منطلق إن العدم الخالص والوجود الخالص يصوغان شيئًا واحدًا. العدم الخالص كالوجود الخالص مساواة بسيطة للوجود مع ذاته وخواء تام وغياب للتحديد والمحتوى. إنها حال تخلو من الاختلاف الذاتى (1).

ويميز هيجل بين الشىء ETWAS واللاشىء NICHTS. لأن التعارض البسيط والذاتى للوجود SEIN يحيل إلى التعارض بينه - أى بين الوجود - وبين العدم. إذن المقصود هنا هو العدم وليس اللاشىء. والفيلسوف عندما يشرع فى التفكير إنما يتوجه إلى النظر فى العدم. ولايلتفت أولاً إلى اللاشىء. ذلك أن العدم هو فعل الفكر نفسه لكن مفرغًا من محتواه. وهذا الخواء النظرى لايمثل تفكيرًا فى

اللاشئ. ولاشك أن العدم موضوع نظر وفكر وفحص واختيار فارغ. لكنه يكتسب دلالة نظرية هى نفى التفكير أو رفض التفكير. وهذا النفى على وجه الدقة للتحديد يماثل بين العدم الخالص والوجود الخالص. والبحث عن هذا التحديد المزدوج للوجود الخالص والوحدة المباشرة بين الوجود والعدم يمثل محتوى أساسGRUND الخطاب الفلسفى. فى تحديد الوجود الخالص كبداية يمثل المباشر الخالص العدم.

وهكذا يحتوى الوجود الخالص المبدئى على العدم. وذلك فى صورة تحليلية ومباشرة فى آن واحد. كذلك ينطوى العدم على الوجود الخالص المبدئى فى صورة تحليلية ومباشرة. وهذه الوحدة تعارض بين العدم والوجود. فالعدم لاوجود يختلف عن الوجود (٢). وينفيه. وإن كان هذا النمو هو نمو تماثل الوجود والعدم بوصفهما مختلفين أو بوصفهما متحدين اتحادًا مباشرًا.

وبالتالى يتفكك الوجود فى ذاته إلى وجود وعدم ضمن وحدة ساكنة بين الوجود والعدم . فالوجود والعدم منكسران فى ذاتهما . متماثلان مع ذاتهما. ويضع الوجود ذاته موضع نفى الاختلاف (اللامبالاة) الخالص بين الوجود والعدم. ويتجاوز الوجود نفسه. وبصورة مباشرة. وعدمه هو. وهو يحدد ذاته. وينكسر فى ذاته. وهكذا يقوم الوجود والعدم كل على حدة لايبالى الواحد بالآخر. لأن كلاً منهما يتماثل مع ذاته. ولاتتصل هويتهما باختلافهما. كما لايتصل اختلافهما بهويتهما. يتصل كل منهما بذاته وحسب. ولايحدد الوجود والعدم ذاتهما الواحد فى مواجهة الآخر. وبالتالى فهما ليسا فى ذاتهما مختلفين. يخرج الاختلاف منهما وعنهما. إذن يسلك الوجود والعدم المتنوعان الواحد مع الآخر لا مسلك الهوية والاختلاف إنما مسلك العناصر المتنوعة على وجه العموم. فلا يعبأ العدم بالوجود ولايكترث الوجود للعدم. وذلك تبعًا لهويتهما المتبادلة

وهكذا. يتجاوز الوجود والعدم معًا اختلافهما خارجهما. على أن كلا منهما يصوغ وحدة ذاته والآخر. أى أنه يصوغ وحدة سطحية لتعارض الوجود والعدم. إنه يوحد كليتهما. ومن ثم فالتحديد الذى يعزل تماثل الوجود والعدم عن

اختلافهما يمثل تحديدًا متجاوزًا. بعبارة أخرى. إنه تجاوز نفى الواحد للآخر. لاينفى الوجود العدم. ولاينفى العدم الوجود. هناك إذن معطى مزدوج : ينفى الوجود العدم فى ذاته وينفى العدم الوجود فى ذاته. إلا أن الوجود نفسه يختلف ويتخارج عن العدم كما يتخارج العدم عن الوجود وباختصار الوجود المسلوب هو مسلوب بوصفه وجودًا لا بوصفه عدمًا والعدم المسلوب لايسلبه الوجود إنما العدم نفسه. إنهما فى ذاتهما. بلا سلب حقيقى أو تحديد واقعى أو علاقة منتجة أو تطور فعال. والتحديد العدمى للوجود يمثل تحديدًا يخرج الوجود. والتحديد الانطولوچى للعدم خارج عن العدم.

وبالتالى فالوجود والعدم متساويان ويتماثلان فى صورة سطحية. لاشك أن الوجود والعدم المتساويين يتماثلان. لكن ذلك لايتم إلا من منطلق وضع الوجود والعدم واختلافهما فى ذاتهما لا فى غيرهما معًا أو لذاتهما فى آن واحد. ومن ثم لاتخص مساواة الوجود والعدم أحدهما دون الآخر. لأن كلا منهما يربط نفسه لنفسه وحسب دون الآخر. ومن ثم أيضًا تمثل الوحدة المباشرة بين الوجود والعدم مساواة بين الوجود والعدم. أى أنها تمثل ارتباطًا سطحيًا بين الوجود والعدم تقف الصيرورة فى مواجهة الارتباط السطحى.

على أن فعل التفكير يقوم على ربط الوجود والعدم رغم اختلافهما. ولايربط فعل التفكير النظرى الوجود بالعدم ربطًا شكليًا إنما يتضمن التماثل الملموس بين الوجود والعدم. التماثل المتطور للوجود والعدم.

إلا أن الفلسفة لم تبدأ بالفكر النظرى. وهذا التنوع الحقيقى للوجود والعدم

يمثل محتوى البداية المباشرة للفلسفة الصافية. وفى هذا السياق قول هيجل إن البداية التى ابتدأها برمنيدس كانت تعنى أنه كان أول من استطاع أن يوضح وأن يرفع تمثيل الوجود إلى مرتبة الفكر الخالص الوجودى كما رفع تمثيل إمكانه. وبالتالى فقد استطاع أن يبدع مجال (٣) الفلسفة الذى ينمو فيه فعل التفكير النظرى. كان برمنيدس أول الفلاسفة الحقيقيين الذين نظروا فى الوجود نظرة فكرية أو نظرية خالصة. إنه أول فيلسوف ميتافيزيقى وجد فى

بلاد اليونان. فقد قصر بحثه على تصور الوجود. ونظر إلى الوجود من زاوية غير الزاوية الطبيعية الكلاسيكية. ابتدأ إذن من الوجود. وقال إن الشئ الحقيقى الوحيد هو الوجود. ولايمكن تصور العدم. ولايمكن التحدث عنه. وهو ليس وجودًا بأى حال من الأحوال الوجود عنده صاف تمامًا. ويخلو من العدم.

ولهذا ليس فعل التفكير النظرى هو نفسه فعل التفكير المعتاد أو التمثيلى الذى يوقف عملية التماثل بين الوجود والعدم عند حد التعارض بين العدم والشىء. فالشئ من حيث كونه محددًا فهو يختلف عن شئ آخر (٤). إذن لايختلف الشئ ETWAS عن العدم. وإذا وضعنا اختلافًا بين الشئ والعدم فإن العدم يكون فى هذه الحال عدمًا محددًا.

على أن الهدف من هذا البحث فى الوحدة المباشرة بين الوجود والعدم هو تحليل العدم من منظور غير محدد وسطحى. أى من منظور خالص فى ذاته بلا وجود وإن كان العدم من حيث كونه لاوجودًا (٥) يكون فى الوقت نفسه محددًا ومعقدًا لذاته. لأن العدم كسلب للوجود يتصل بالضرورة بالوجود. ومن ثم فهو كسلب يضع نفسه سلفًا فى أفق الصيرورة.

إلا أن التمثيل يبقى الوجود والعدم الواحد خارج الآخر داخل الزمان (٦) فالتوالى الزمانى ينفى الارتباط. وبالتالى ينفى العدم خارج الوجود والوجود خارج العدم بلا تحديد. فالوجود لايحمل بداخله الاختلاف الحقيقى بينه وبين العدم كما لاينطوى العدم على الاختلاف الجوهرى بينه وبين الوجود. ويظل الاختلاف بين الوجود والعدم هدفًا بعيد المنال.

وأصبح من الأمور المعروفة الآن أن الوجود يمثل وجودًا بلا تحديد. ولايتصل أبدًا إلا بنفسه. كذلك أصبح من النتائج المترتبة على التحليل السابق أن العدم يمثل عدمًا بلا تحديد. ولايتصل إلا بذاته.

هناك إذن بداية أخرى.

إنها تجاوز البداية الأولى: وجود الوجود للعدم.

إنها تجاوز اللامساوة الخالصة والسطحية بين العدم والوجود بل هى تجاوز الاختلاف السطحى بين العدم والوجود. وهذه اللامساواة بين الوجود والعدم تمثل اختلافًا بين العدم والوجود. لكنه كان اختلافًا سطحيًا. لاينطوى فيه العدم على الوجود أو الوجود على العدم.

ومع أن هناك تجاوزًا لهذه البداية السطحية فهى تُمثل بداية سطحية كذلك فاللامساوة بين العدم والوجود لاتخص الوجود أو العدم. يتصل كل منهما بذاته دون الآخر بل برفض الآخر. إنه انفصال العدم والوجود دون توحيد. يتجاوزان ذاتهما يدمران ذاتهما. ويدمران دون بناء أو مساواة.

وينتج عن اللامساواة بين الوجود والعدم أن نغفل أن القضية «الوجود عدم» والقضية: «العدم وجود» تنطويان على نقيضهما: «الوجود ليس عدمًا» و«العدم ليس وجودًا».

ومن الأمور المعروفة أن هيجل يوجه نقدًا للنزعة الشكلانية على وجه العموم ولفلسفة عمانوئيل كانط على وجه الخصوص. ففى سياق النظر إلى التعبير اللغوى المجرد الذى تحتوى عليه القضيتان «الوجود عدم» و«العدم موجود» يقول هيجل إن القضيتين تنفيان اللامساواة المضمرة فى المساواة بين الوجود والعدم وإن كانت المساواة - تبعًا لفعل التفكير النظرى - واردة فى القضيتين معًا وفى الوقت نفسه. لأن القضيتين تعبران عن التحديد الأنطولوچى (الوجود) والتحديد العدمى (العدم). إذن هناك تحديدان وإن كانا لايعبران عنهما بصراحة. فهذا هو عيب اللغة. وتحتوى ثنائية التحديد - تبعًا لفعل التفكير النظرى - على وحدة التحديد. تخفى المساواة الشكلية اللامساواة الفعلية. لكن مساواة الوجود والعدم لاتتجرد من لامساواتهما المعطاة فى القضيتين. وإن انفصلت عنها فهى فى هذه الحال تكون مساواة أحادية الجانب.

وهكذا تساوى القضيتان «الوجود عدم» و«العدم موجود» بين الوجود والعدم وتفرق بينهما فى آن واحد. إنهما يتناقضان ويذوبان فى الصيرورة. إذن تضع القضيتان «الوجود موجود» و«الوجود معدوم» حركة اختفاء الوجود والعدم من

منطلق القضيتين ذاتهما. من هنا فمحتوى قضيتى «الوجود معدوم» و«العدم موجود» ليس الوجود أو العدم إنما صيرورة الوجود والعدم.

وبالتالى لايمكن أن يعبر الشكل المنطقى للقضية عن اتحاد وانفصال الوجود والعدم. فالحكم علاقة تماه بين الموضوع والمحمول. ويحمل الموضوع تحديدات غير تحديد المحمول نفسه. وبالتالى فالموضوع يختلف عن المحمول وإن كانت التحديدات الأخرى لاتضاف إلى الموضوع إلا على سبيل الجمع العددى. ولاتتجاوز علاقة التماثل بين الموضوع والمحمول. يبقى الموضوع أساس وركيزة المحمول (٧).

وقد رأينا فى الفصل السابق بأى معنى يتضمن أى حكم وحدة غير متباينة بين الموضوع والمحمول. ورأينا كذلك كيف أن الوجود بوصفه «رابطة» بينهما لايقوم بالضرورة أو بذاته. وبالتالى فهو لايقوم بدور «التوسيط». والوجود «كرابطة» يشير إلى الموضع الهام الذى يتساوى فيه الموضوع والمحمول على نحو يكون فيه الموضوع غريبًا عن المحمول والمحمول أجنبيًا عن الموضوع. ويكون دور الصيرورة هو القيام بتجاوزهما معًا.

ونستطيع أن نقول من الآن بضرورة إعادة صياغة القضيتين الشكلانية بحيث تظهر الصيرورة. وبالتالى نستطيع أن نختصر القضيتين «الوجود معدوم» و«العدم موجود» على النحو التالى:

(١) يصير الموجود عدمًا بسبب كون الوجود عدمًا:

(٢) يصير غير الموجود شيئًا بسبب كون العدم موجودًا

(٣) يصير الموجود عدمًا لأنه موجود:

(٤) يصير غير الموجود موجودًا لأنه غير موجود.

والمقصود هنا الصيرورة الفاسدة أو الزائفة. فهى تفصل الوجود عن العدم هذه بداية مجردة لأن القضايا مجردة. وتخلو من أى تحديد. والشئ ليس الوجود. لأن الشئ هو شىء ملموس إمبريقى على حين يمثل الوجود شيئًا مجردًا وفكريًا. وبالتالى فهو يمثل شيئًا يقبل التحديد.

من ناحية أخرى الأساس النهائى للفلسفة - تجاوز الصيرورة - هو الصيرورة اللاحقة التى تتمم العلاقة بين الوجود والعدم. وحتى إذا أدخلنا عنصر «الشرط» فى القضايا سالفة الذكر تبقى القضايا الشكلية:

(١) لايمكن أن ينتقل شىء ما إلى العدم إلا بشرط أن يكون:

(٢) ولايمكن أن ينتقل شىء ما إلى الوجود إلا بشرط أن لايكون.

ولاشك أن هذه القضايا تحتوى على فعل الانتقال فى الوجود. وهى تفترض مسبقًا عناصر لاتقوم إلا على الوجود. من ناحية أخرى فعل الانتقال هذا يفتقد إلى الوحدة. لأن الذات الخارجية هى التى تمارس هذا الانتقال من الوجود وإلى العدم وبالعكس. إذن هذه القضايا هى تحصيل حاصل. يخلو من أى محتوى. لأنها تعزل العدم عن الوجود. لكن هذا الشكل المنطقى للقضايا وللوحدة المباشرة بين الوجود والعدم يمثل محتوى آخر لبداية الفلسفة. إنه يمثل - بعبارة أدق - الطريقة العامة أو الشائعة فى فهم بداية أو أساس الخطاب الفلسفى. وبالمعنى نفسه هناك بداية أخرى. ويقوم محتواها على النفى الخبرى للبداية. ولاشك مطلقًا فى هذا النفى. فالشك فى النفى الخبرى يحيلها إلى بداية إشكالية. لكنها لاتضع النفى موضع الضرورة. ففى هذه الحال الأخيرة تكون البداية يقينية. يقوم إذن النفى الخبرى للبداية على النفى الفعلى.

وبالتالى يستخلص هيجل أن شيئًا لايبدأ من تقرير وجود شئ أو عدمه. لأنه من حيث كونه وجودًا فهو لم يبدأ الآن. إنما هو سبق ذلك بلحظات(٨). بعبارة أخرى إذا كان ضروريًا أن تبدأ الفلسفة فهى بدأت من تقرير وجود العدم. أما فى العدم فلا توجد بداية كما يقول هيجل. لأن البداية تنطوى على الوجود. أما العدم فلا ينطوى على أى كائن (٩). كذلك الوجود هو الوجود وليس عكسه. وهكذا فإننا نصل إلى امتناع التفكير فى البداية. إلى النفى الخبرى للبداية فى الفلسفة.

وهكذا فما يبدأ موجود سلفًا. إلا أنه لايزال غير موجود. فيه إذن الوجود والعدم متحدان اتحادًا مباشرًا أو حيث تبدو البداية متحركة. البداية ليست

الوجود أو العدم، كما أنها ليست انتقال أحدهما إلى الآخر إنما البداية هى أنهما سبق أن انتقلا الواحد إلى الآخر. فقد سبق أن انتقل الوجود إلى العدم والعدم إلى الوجود. إنهما دومًا سبق أن انتقلا الواحد إلى الآخر. كأن العدم وجودًا وكأن الوجود معدومًا مقدمًا. وينبع العدم من الوجود كما يطلع الوجود من العدم. إذن البداية هى محصلة الماضى.

ثانيًا. لايعبأ الوجودفى البداية بالعدم (١٠) لايختلف الوجود فى البدء عن العدم . والصيرورة هى الوجود الموضوع، المختلف والذى ينقسم إلى وجود وعدم. إنها حركة اختفاء مباشر لأحدهما فى الآخر (١١) يورد هيجل لفظة "BEWEGUNG" والتى تعنى الحركة. الصيرورة هى إذن الحركة السابقة. الماضية، سالفة الذكر.

البداية إذن دائمة.

والبداية اذن محصلة الماضى.

وبالتالى لاعلاقة جوهرية بين الصيرورة عند هيجل والصيرورة فى منظور هرقليطس. فتبعًا لمبدأ هرقليطس تتحول الأشياء بعضها إلى بعض من طريق السيلان الدائم. أما لوجوس هيجل فيقوم على اعتبار الشىء محصلة للماضى دون أبعاد السيلان الدائم الأخرى. والديمومة عند هيجل للبداية لا للسيلان. إذن هناك اختلاف جوهرى بين مذهب ومبدأ هرقليطس رغم المقارنات التى اعتاد الدارسون والباحثون أن يقيموها بين هذا المذهب وذاك المبدأ.

البداية إذن ثابتة.

والبداية إذن من الوجود كمنتج من منتجات الماضى.

وكل تصورات الفلسفة هى نماذج من نبوع الوجود من العدم، من وحدة الوجود والعدم (١٢).

سبق الوجود أن كان. وسبق العدم أيضًا أن انعدم . وهو سبق دائم. وهذا الدوام يدل بالضرورة على لازمنية صيرورة الوجود والعدم.

وسواء أكانت حركة أو صيرورة الوجود والعدم زمنية أم غير زمنية فصيرورة الوجود والعدم هى البداية الأولى للفلسفة. وهذه الوحدة المتحركة للوجود والعدم تقف مرة واحدة وإلى الأبد فى موقع الأساس. وتمثل العنصر الذى ينبنى عليه كل شئ يجئ بعده. وهكذا فبالإضافة إلى الصيرورة نفسها كل المحددات المنطقية الأخرى. الوجود هنا والكيفية وكل تصورات الفلسفة ـ هى نماذج أو أمثلة تطبيقية لهذه الوحدة الوجودية العدمية المتحركة.

وهكذا تسبق صيرورة الوجود والعدم الوجود والعدم ذاتهما. وهى ليست وحدة سطحية بلا اختلاف بين الوجود والعدم. كذلك هى ليست وحدة أحادية الجانب أو مجردة بين الوجود والعدم. إنما هى ترسم حركة للوجود الخالص والمباشر والسطحى. وبالتالى تجاوز هذه الصيرورة المتحركة. وتنفى الاختلاف. وتحديد الوجود والعدم ولاتحدد هذه الحركة الوجود أو العدم. لاشك أن تحديد الوجود والعدم وارد فى الصيرورة. لكنه تحديد ناتج. ومن هنا فهو تحديد مقصود لامقول بعد. لأنه إذا كان الوجود أو العدم يحمل حدًا معينًا يميزه عن غيره فإنه فى هذه الحال يكون وجودًا محددًا أو عدمًا محددًا كما سبق أن أشرنا (١٣). ومن ثم يخلو التحديد فى حركة الصيرورة من أى محتوى. وبالتالى لايقوم التحديد الظاهر على ذاتهما ـ ذات الوجود والعدم ـ إنما على غيرهما. أى على فعل القصد ـ قصد التحديد ـ دون النطق به أولاً أو مبدئيًا.

على أن فعل القصد شكل من الذاتى (١٤) . وهو جزء لاينفصل من مسار الوعى. ويمثل واحدة من الخبرات التى تبنى ظواهريات اليقين الحسى. وفى الصورة الأولى، فى ظواهريات الروح (١٨٠٧)، يمثل اليقين الحسى أو التحديد جزءًا لايتجزأ من الظن والمعرفة المباشرة. إذن موضوعه نفسه مباشر والموجود بلا تحديد آخر.

اذن ليس من واجب المعرفة المباشرة أن تغير شيئًا فى الموجود.

الموجود كما يظهر أمام الوعى. وهكذا فعل القصد، أى فعل قصد التحديد دون قولها يقع ضمن إطار اليقين الحسى الذى يعطى نفسه فى الواقع للحقيقة

الأكثر تجريدًا أو الأكثر فقرًا [١٥]. حقيقة اليقين الحسى إذن مجردة وفقيرة. لأنها توكيد خالص على وحدة اليقين والحقيقة دون تمييز داخلى بين اليقين والحقيقة أو اختلاف باطنى بين الموجود والمعروف. وتجربة فعل القصد الخاص بالوعى تعنى أن الوحدة المقصودة هى فى واقعها مرتبطة بذاتها وبغيرها. وهذا النوع من الشمول الذى يتميز به الوجود المباشر هو حقيقة اليقين الحسى.

إلا أن اليقين الحسى لايقول إلا هذا: إنه كما أن حقيقته تحتوى فقط على وجود الشىء [١٦] دون خطاب الشىء نفسه «ومن جانبه يظهر الوعى فى هذا اليقين الحسى فقط كذات طاهرة حيث أنا موجود هنا فقط كهو خالص كما يظهر الموضوع بدوره كهذا خالص»[١٧]. والوعى المتيقن من الشىء يجعل من هذا الشىء موضوعًا خارجيًا أو خارجًا عن الوعى. الوعى ذاتى دون أن يكون فى ذاته ذاتيًا وموضوعًا. وحدة الوعى بين الذات والموضوع فى صورة لايعبأ فيها الموضوع بالذات أو الذات بالموضوع.

وهكذا فى المحصلة فهذه الخبرة الأولى من خبرات الوعى الحسى تقوم على قول «هذا» «هو» وبالتالى فالوعى يضع الوجود الخالص من أى تحديد. لأنه وعى مجرد كذلك لأنه وعى كل خالص ومحض. ويقيم خارج أى ذكر ممكن. لأن اللغة فى ظهورها الظواهرى الأول تمثل هذا التوسط الأول.

ومن ثم يقال الاختلاف بين الوجود والعدم فى صيغة الصيرورة تحت بعض الشروط أولا هذا الاختلاف يتنوع فى شكل لا مبالاة بين الوجود والعدم. وفى هذا السياق يتم عد الصيرورة والوجود والعدم فى إطار من الترتيب العددى: أولا العدم والوجود ثم الصيرورة. أو (١) الوجود (٢) العدم (٣) الصيرورة، أو (١) العدم (٢) الوجود(٣) الصيرورة حيث تحتل الصيرورة دائمًا المركز الثالث فى الترتيب العددى أو الحسابى. دومًا ينفصل الوجود عن العدم والصيرورة. أما إذا اعتبرنا الصيرورة العامل الأول أو المكان الوحيد للعملية يرتبط العدم بالوجود على أساس أن الوجود محصلة العدم أو أن العدم محصلة الوجود.

ويقول هيجل عن الصيرورة إنها سكون لايتوقف إنما يصل إلى محصلة ساكنة[١٨]. ومحرك الصيرورة هو التناقض بين لاسكون العملية وسكون المحصلة.

ويقول هيجل فى هذا السياق إن الصيرورة هى اختفاء الوجود فى العدم واختفاء العدم فى الوجود وزوال الوجود والعدم على وجه العموم (١٩) وتقوم الصيرورة فى الوقت نفسه على نبوع الوجود فى العدم وطلوع العدم من الوجود ونشأة الوجود والعدم على وجه العموم. ومن ثم فمحرك الصيرورة هو التناقض بين الزوال والنشأة فيما بين العدم والوجود أو فيما بين زوال أو نفى العملية ونشوء النتيجة. إذن الصيرورة هى الوحدة المباشرة لتناقض وزوال العملية اللاسكون لا يكون سطحيًا أبدًا. وبالتالى ففى فعل تجاوز البداية تبدأ فى الوقت نفسه بداية أخرى. والأساس الأنطولوچى الأول للخطاب الفلسفى يبدو وكأنه أساس آخر أو بداية أولى متجاوزة. تتجاوزها الوحدة اللامبالية بين الوجود والعدم: الوجود لذاته للوجود والعدم ومبادئ الوجود والعدم والصيرورة ولحظات الصيرورة وفعل تجاوز الصيرورة.

البدء الأنطولوچى إذن هو المباشر. إنه الوجود غير المحدد، الخالص أو السطحى. وهذا الطابع غير المحدد الذى ينطبع به الوجود هو ما يقول أو ما يستخلص البحث فى أساس الخطاب الفلسفى. فالخطاب يضع اللامبالاة بين الوجود والعدم وتعارضهما ووجود كل منهما لذاته وأولياته والصيرورة ولحظات الصيرورة وفعل تجاوز الصيرورة. والوجود لايمثل بداية مطلقة إلا من حيث كونه صيرورة.

والخلاصة أنه لايبدأ التفلسف من الوجود أو من العدم إنما من الانتقال الذى قدم الوجود على العدم والعدم على الوجود. ينطلق الفيلسوف من الوجود والعدم معًا وعلى نحو يصبح معه الوجود محصلة العملية العدمية ويصبح معه أيضًا العدم محصلة للعملية الوجودية. كان العدم وجودًا. وكان الوجود عدمًا. لذلك فهما يختلفان. ويجتمعان. ويختفى الوجود فى العدم فى صورة مباشرة. كذلك العدم فى الوجود فى شكل مباشر. فالبداية الفلسفية إذن فى هذه الحركة التى يتم فيها اختفاء الوجود وراء العدم والعدم وراء الوجود على نحو مباشر. إن البداية من الصيرورة. وتمثل مشكلة الحمل أو الإسناد الخبرى أساس التنظير الفلسفى. فالجهود الكثيرة التى كانت قد بذلت فى سبيل توضيح هذه المشكلة

لاقت تتويجًا لها فى منطق أرسطو. إذ توصل أرسطو إلى بناء منظومة. مما جعل كانط يقول إن أرسطو قد أتم المنطق. لكنه قول قد دفع هيجل إلى إعادة بناء المنظومة من جديد. وإن ظلت الصورة العامة «أ هو ب» (أ: موضوع ك ب: محمول) قائمة فى منطق هيجل. ويمكن تعريف الصورة العامة من أكثر من حيثية، من حيث طبيعة الموضوع ونسبته إلى المحمول ومن حيثيات أخرى. فاللغة العادية التى كان أرسطو قد استخدمها تصنيفًا للقضية الحملية تنطوى على أكثر من تلك التى فحصها أرسطو. والقضية الحملية - أبسط الأقوال - تتم بأمور ثلاثة: الموضوع، المحمول، نسبة بينهما. ويتضمن اللفظ أيضًا ثلاث دلالات: دلالة الموضوع، دلالة المحمول. دلالة العلاقة بينهما. والجملة الإسمية والفعلية الألمانية تطابق بين اللفظ والمعنى على نحو يرقى بها إلى مستوى التركيب النموذجى. وتستغل اللغة العربية لفظة هو بدل «SEIN» الألمانية. وهو ليس حلا كافيًا أو شافيًا. فالضمير لايربط العلاقة وإنما يقوم مقام الموضوع ويؤكده فى اللغة العربية. واستعمال وجد أو كان لايقوم بالغرض. لأن الفعلين ينطويان على معنى الزمان. ولذلك يخصهما المناطقة باسم «الرابطة الفرمانية».

وفعل «SEIN» الألمانى هو الرابطة. وهو أيضًا الفعل الدال على الوجود.

ولنضرب مثلاً بـ التفريق بين الاغتراب وبين التخارج . وأما الاغتراب فهو صيغة من صيغ خروج الذات من نفسها. وتخرج من حالها الأصلية إلى حال جديدة تجعلها غريبة عن نفسها. ولاتعود الذات - فى حال الاغتراب - إلى حالها الأولى أو إلى نفسها. ويعطل الاغتراب حركات الانكسار. ويثبت أو يفقد هذه الحركات فى خارج نفسها. ويطبع الخارج اللحظة الثانية من لحظات الانكسار. وهذا هو التعريف الذى يقدمه هيجل للاغتراب فى المجلد الثانى من علم المنطق (١٨١٢ - ١٨١٦). وهو التعريف الذى اقتبسه ماركس بعد ذلك ليعيد صياغته من جديد.

وأما التخارج فيتضمن بداخله عودة الذات إلى حالها الأولى. وترتد الذات من خارج المنكسر أو المنعكس. وذلك بقوة محددة. وبالتالى ففى التخارج خروج للذات من نفسها ثم عودة إلى نفسها. أما فى الاغتراب فلا تعود إلى نفسها. وهذا

التعريف للتخارج نقتبسه من المرجع نفسه الذى سبق أن أوردناه فى سياق تعريف الاغتراب وهو المجلد الثانى من علم المنطق (١٨١٢ ـ ١٨١٦)

وبناء على هذا التفريق بين الاغتراب والتخارج تمثل الثقافة اغترابًا أو ضياعًا للذات فى ذات أجنبية أخرى، مغايرة. وقد تجلى ذلك فى استقبال الجرمانيين للعقيدة المسيحية . وبلغوا بها ومعها رحاب التاريخ العالمى. وتجلى ذلك أيضًا فى استقبال الأجانب . إنها روح التسامح التى تصوغ جوهر الثقافة.

فالتسامح شرط من شروط قيام الفلسفة وبدونه تتعثر مسيرتها. وتصور التسامح ينطوى على تصور الاختلاف. وتصور الاختلاف إقرار بالحق فى الاختلاف. وقد يعنى التسامح اللامبالاة أو الرفض أو امتناع التفاهم. والتسامح ممكن . أما التفاهم فمن الممكن ألا يكون. والتفاهم غير ممكن من غير اختلاف. فكيف يمكن أن يقوم التفاهم إذا كان الاختلاف قد يعرقل التفاهم أو يمنعه ؟ وكيف يكون الاختلاف ـ وهو الشرط الضرورى للتفاهم ـ مانعًا للتفاهم؟

هذا هو السؤال الثقافى أو سؤال التسامح كشرط لقيام الفلسفة.

وفى محاضراته حول تاريخ الفلسفة شدّد هيجل على التطابق بين هذا المستوى من التفكير المنطقى فى الخطاب الفلسفى فى صورته العامة وبين منظومة هرقليطس العميقة حسب تعبيره. ويرجع الفضل إلى هرقليطس أنه وضع حد الصيرورة موضع المبدأ الأول أو المطلق من منطلق أنه هو فى ذاته وحدة بين الوجود والعدم. إذن نستطيع أن نجد عنده لأول مرة الفكرة الفلسفية فى بدايتها النظرية. ففكر الصيرورة هو أول فكر ملموس على حين كان فكر زينون الإيلى يتجه إلى فصل الوجود عن العدم.

وهكذا ففكر هرقليطس العميق يمثل الأرض الصلبة التى قام عليها تاريخ الفلسفة على وجه العموم وتاريخ فلسفة هيجل على وجه الخصوص.

* * *

الهوامش

(١) هيجل. علم المنطق. الجزء الأول. المنطق الموضوعى. المجلد الأول. نظرية الوجود. ١٨٣٢، ط هـ. ى. جاكسون. الأعمال الكاملة، المجلد ٢١، مرجع سبق ذكره. ٧٢.

(٢) المرجع السابق. ص٦٣.

(٣) المرجع السابق. ص٧٩.

(٤) المرجع السابق. ص٧٣.

(٥) المرجع السابق.

(٦) المرجع السابق.

(٧) المرجع السابق. ص٨٢.

(٨) المرجع السابق. ص٩٧.

(٩) المرجع السابق.

(١٠) المرجع السابق. ص٧٢.

(١١) المرجع السابق.

(١٢) المرجع السابق. ص٧٥.

(١٣) المرجع السابق. ص٨٣ ـ ٨٤.

(١٤) المرجع السابق. ص٨٤.

(١٥) هيجل. ظواهريات الروح، مرجع سبق ذكره، ص٦٩.

(١٦) المرجع السابق.

(١٧) المرجع السابق.

(١٨) هيجل ، علم المنطق. مرجع سبق ذكره، ص١٠٠.

(١٩) المرجع السابق.

الفصل الثالث

شرط الفلسفة

١ - تجاوز البداية

نستخلص من الفصل السابق أن بداية الفلسفة تمثل بداية متجاوزة. وتتجاوزها المعرفة المطلقة أو الخالصة. وهذه المعرفة هى الأساس الذى ينبع منه الوجود المؤسس لبداية الفلسفة. بعبارة أخرى. تمثل الفلسفة المطلقة كما هى مضمونة فى المثالية المطلقة بداية مطلقة بدورها تفترض موقع بدايتها على البداية الأخرى. ولابد أن تتوسط البداية المطلقة بداية أخرى. إن البداية هى بداية البداية. وهذه البداية المزدوجة هى شرط قيام خطاب التفلسف. وبالتالى فبادية الفلسفة لابد أن تكون متوسطة. غير نقية. معقدة إنها البداية المتجاوزة نفسها أو تجاوز البداية السطحية.

هذا هو تصور هيجل لمشكلة بداية الفلسفة كما ظهرت فى الأزمنة الحديثة وأساس هذه المشكلة هو التجاوز. وإمكان حل المشكلة يقوم على تصور تجاوز البداية. ولابد أن تكون بداية الفلسفة هى وحدة التناقض بين تجاوز البداية والبداية المباشرة.

وقد بينا فى الفصل السابق قضية تجاوز البداية الأولى. أما فى هذا الفصل فالقصد هو بيان أن البداية الأولى تفترض تجاوز البداية.

وبالتالى فالبداية الأولى ليست بداية مطلقة. إنما هى بداية تنبع من الحركة السابقة على تجاوز البداية. والعلم الذى يختص بهذه الحركة ينتج التصور النظرى للتجاوز. كما عليه أن يحتوى على الحركة المطلقة. ففعل التجاوز

والمتجاوز هو واحد من التصورات الأكثر أهمية للفلسفة. إنه تحديد أساس يتكرر فى كل مكان وموضع. ولابد من تعيين دلالته بشكل محدد. ولابد كذلك من فصل التجاوز عن العدم (١).

كيف إذن نفهم على النحو السليم فعل التجاوز والمتجاوز؟ هذا هو السؤال المحورى الذى يدور حوله هذا الفعل.

يعبر هيجل عن التمييز بين التجاوز والعدم. فالعدم هو البداية. لكنه يصنعها كتحديد للخطة فى حركة تجاوز البداية: النفى. فالتجاوز لايقتصر على النفى إنما يمتد إلى الحفاظ على المسلوب ورفعه. أى أن التجاوز نفى وحفاظ ورفع. وأما الرفع فيتحرر مع العنصر الذى كان من المفروض نفيه (فى النفى). إن التجاوز ثلاثى الدلالة يملك بداية معينة هى المحافظة على الجانب المسلوب.

إذن ليس فى مقدور الفيلسوف أن يكون أولا باحثًا عن البداية الحقيقية. لأن البداية الأولى والحقيقية والمطلقة ما هى إلا محصلة. فالفيلسوف يفترض بداية أخرى . وفى ضوء تصور هيجل يرتد الفيلسوف إلى أساسه أو بدايته دائمًا. فتصبح البداية ضرورية. أى أنها تصبح غير اعتباطية. غير إشكالية. غير افتراضية. غير ذاتية.

إذن ترتد البداية الأصلية إلى البداية وإلى بدايتها. وهذا هو تجاوز البداية لذاتها وتسير البداية إذن من العدم الأول الذى تستهل عنده عملية التجاوز مسيرتها وتعود إلى البداية المرفوعة. فهذه البداية المرفوعة هى حقيقة البداية السالبة بفعل العدم. وكذلك هى حقيقة البداية المحفوظة فى الوجود. إذن تجاوز البداية الذى هو شرط فعل التفلسف هو فى الوقت نفسه الينبوع الذى تطلع منه البداية السالبة التى كانت قد ظهرت فى بادىء الأمر فى صورة العدم أو نفى البداية. وفى نهاية مطاف تجاوز البداية تخرج البداية بحرية من ذاتها وتدخل فى لحظة تجاوز البداية بوصفها بداية مواجهة لتجاوز البداية المغايرة.

والأمر الجوهرى ليس كون نفى البداية هو البداية ذاتها إنما تجاوز البداية دورة ذاتية للبداية. وهى دورة تكون فيها البداية الأولى هى نفسها البداية الأخيرة أو النهاية هى نفسها البداية.

وفى إطار تفكير هيجل تمثل البداية الأولى شرط الفلسفة أو فعل الفلسفة. أما البداية الأخيرة أو النهاية فهى بداية مستنبطة. مؤسسة ومشروطة لفعل التفلسف. لأن البداية الأولى لفعل التفلسف لا تزول تمامًا فى تحديدها اللاحق إنما هى تعيد اكتشاف ذاتها فى بدء التقدم . ولايقوم تجاوز البداية على استنباط بداية أخرى لو أن فعل التفلسف ينتقل إلى بداية أخرى حقيقية. ولأن البداية دائمًا ما تكون قد عادت فإنها تجاوز ذاتها من جديد. وهكذا فالبداية الفلسفية تحافظ على نفسها فى نفيها اللاحق ورفع البداية محايث لنفيه الدائم.

وبحكم التجاوز تنفى البداية ذاتها فيما بعد وتفقد الجانب أحادى الجانب فى العدم المباشر. وتصبح بداية متجاوزة. ومن هنا ترسم الفلسفة دائرة الدوائر. وفى الوقت نفسه البداية عدم غير منفى وغير متطور بعدُ وغير مجدد ويخلو من أى محتوى. تضع البداية قبل الفلسفة. وتصنع من هذه الأخيرة موضوع كل الفلسفة.

فمن المؤكد أن الفلسفة وحدها بوصفها معرفة مكتملة بنفيها الكلى. أى بنفيها المرفوع إلى اتحادها مع الحفاظ. أقول إذن إنه من المؤكد أن الفلسفة وحدها هى القادرة على تأسيس ذاتها. وذلك من طريق الوحدة الأولى. المتجاوزة. بين العدم والوجود. أى من طريق الشئ الذى هو محتوى الفلسفة نفسها. وفى هذا السياق يقول هيجل:

"Ferner: sein und Nichts sind im Anfang als unterschieden vorhanden; denn er weist auf etwas Anderes hin; - er ist ein Nichtsein, das auf das sein als auf ein Anderes bezogen ist noch nicht; es geht erst dem sein zu. Der Anfang enthält alos das sein als ein solches das sich von dem Nichtsein entfernt oder es aufhebt als ein ihm Entgegengesetztes.

Ferner aber ist das, Was anfängt, schon; ebensosehr aber ist es auch nicht Die Entgegengesetzten, Sein und Nichtsein, sind alos in ihm in unmittelbarer Vereiniging; oder er ist ihre ununterschiedene Einheit,/

Die Analyse des Anfangs gäbe somit den Begriff der 40 Einheit des Seins und des Nichtseins, - oder, in reflektierterer Form, der Einheit des unters-

chieden - und des Nichtunterschiedenseins- oder der Identtität und Nichtidentität Diesesr Begriff Könnte als die erste,reinste, d. i.abstrakteste, Definition des Absoluten angesehen werden, - wie er dies in der Tat sein würde, wenn es ""berhaupt um die Form von Definitionen und um den Namen des Absoluten zu tun wäre. in diesem sinne würden. wie jener abstrakte Begriff die erste, so alle weiteren Bestimmungen und Entwicklungen nur bstimmtere und reichere Definitionen dieses Absoluten sein". (2)

فإن واحدة من خصائص فعل التفلسف والتى تميزها عن العلوم الطبيعية والاجتماعية على حد سواء أنها لاتنطلق إلا من ذاتها. فالعلوم الأخرى تفترض معرفة موضوعها المدروس. فهناك درجة GEGENSTAND ومستوى OBJEKT والمقصود بدرجة GEGEN _ STAND الموضوع من حيث هو موضوع دراسة العلوم. وهو الموضوع الذى يواجه العالم. ويعارضه معارضة أساسية. أما مستوى OBJEKT فهو مستوى الموضوع كمقولة من مقولات منطق التصور. إن مستوى الـ OBJEKT هو مستوى التحديد السابق فى عملية العلم على الموضوع -GEGEN STAND الذى تتناوله فلسفة الروح فى موضوع الوعى.

إذن يفترض فعل التفلسف موضوعًا كغيره من الأفعال العلمية. لكنه لحظة فى محتواه المتحرك. بعبارة أخرى. المحتوى الفلسفى الذى ينطلق منه فعل التفلسف هو وحدة التماثل الموضوعى OBJELT والاختلاف الموضوعى GEGENSTAND. ولاشك أن البداية المطلقة للفلسفة تفترض موضوعًا معروفًا. إلا أنها تفترض أيضًا أن هذا الموضوع المعروف ملموس. وبالتالى هو محدد ومنفى ضمن الارتداد إلى الهوية الموضوعية والاختلاف الموضوعى.

ومن هنا نستخلص خلاصة أدق وهى أن فعل التفلسف يضع ويفترض ذاته فهو يفترض الموضوع. لكن هذا الافتراض ليس إلا الخروج الذاتى للوعى المتفلسف من داخل ذاته والنتيجة (فى الظاهر) الواردة سلفًا لوحدة متحركة بين الهوية والاختلاف.

إذن محرك تماثل الهوية والاختلاف الذى يؤذن لفعل التفلسف بأن يؤسس ذاته بذاته هو فعل التجاوز.

وفعل التجاوز AUFHEBEN له فى اللغة الألمانية معنى مزدوج. فهو يعنى دون تمييز الحفاظ والإبقاء والإيقاف والقضاء [٣] وهذا المعنى المزدوج هو المعنى النظرى والفلسفى الذى تثبته اللغة: النفى هو مفتاح فعل التفلسف. إنه نفى المباشر وتوسطه.

والجدير بالذكر أن هيجل يلقى الضوء على فعل التجاوز فى غير سياق الحديث عن فعل التفلسف. وقد بدأ الحديث عن فعل التجاوز فى سباق تشكل نسقه الفكرى. أى فى روح المسيحية وقدرها [٤] وفى نص الاختلاف [٥] . وفى هذين النصين يشير هيجل إلى أن فعل التجاوز هو فعل النفى أو السلب دون أن يورد الرفع أو الحفاظ. أما ازدواج الدلالة النظرية فهو يشير إليها فى «ظواهريات الروح» عندما ينتقل من تحليل اليقين الحسى إلى الإدراك [٦]. ثم يشير مع ذلك إلى الدلالة ذاتها فى سياق الملاحظة الرابعة والأخيرة فى القسم الأخير إلى ازدواج المعنى فى دائرة المعارف الفلسفية وتحديدًا فى الإضافات التى ألحقها HENING MICHELET للفقرة ٩٦ التى تتناول اللحظة الثانية من «الدازاين»[٨] . وبعض نصوص ومواضع علم الجمال تشير إلى الجانب السلبى أحادى الجانب الذى كان قد سبق نظام الثنائية ووحدة التجاوز.

إذن فقد تجاوز فعل التجاوز نفسه بمعنى أن بنية وشرط فعل التفلسف دائمًا ما يكون قد سبق نفسه إلى الحركة. فإن شرط فعل التفلسف دائمًا ما يكون قد مرَّ.

ومعنى الحديث عن شرط فعل التفلسف هو أن الانتقال دائمًا ما يكون قد سبق استعراض الحقيقة وفعل التجاوز التى يقدم الحقيقة تقديمًا نظريًا. فإننا لا نتفلسف إلا بمقياس الماضى. لأن فعل التجاوز فعل ماضى. فهيجل يربط بين فعل التجاوز والمتجاوز. بين فعل التفكير وفعل التذكير. تمامًا كما سبق أن قال أفلاطون.

إذن فمهمة التنظير لاتقوم على فصل النفى عن الرفع إنما تقوم على ربط النفى والرفع فى وحدة ثنائية. ففعل التجاوز يميل إلى الماضى . وهذا هو معنى النفى. إنه ينفى ما لايستطيع أن يحافظ عليه فى إطار أرقى.

لاشك أن المفكر النظرى يتوجه إلى الوعى المتفلسف. إلا أن نقطة البدء فى تحليل المفكر هى اللغة. فهيجل يكتب قائلاً: «فعل التجاوز له فى اللغة... (٩) ثم يستعمل بعد ذلك المفردة استعمالاً نظريًا. ويبدل معناها الدارج. هذا وإن كانت نظرية التجاوز لاتقع ضمن نظرية الدلالة. فهى تقع فى إطار الكتاب الأول من علم المنطق المخصص لنظرية الوجود.

وفى هذا السياق بالذات فعل التجاوز هو حقًا محور خطاب هيجل أو المحور الحقيقى للفكر النظرى (١٠). إلا أن هذا الفعل نفسه يقدم معناه المتجاوز نفسه. فليس التجاوز هو حاصل جمع نفيين إنما هو الجمع المتناقض للحظات الصيرورة. لأن تكتيك النفى المزدوج هو تكتيك الفهم العام الدارج الذى يفصل بين لحظات الصيرورة دون أن يوحدها أبدًا.

إذن فعل التجاوز نفسه متجاوز. إنه محصلة عملية التوحيد المتناقض لترك الأساس. الهاوية بلا قاع أو عمق الدلالة SINN قوى الإدراك المباشر والفكر أو التاريخ الواقعى أو المروى أو الذاكرة ERINNERUNG (١١) . وعملية التجاوز تتكون من توسط وحدات متناقضة ومتعددة لاتتشبع أبدًا. ويعبر القياس عن هذه العملية: التجاوز والتوسط.

ويقول هيجل إن القياس هو العقلى وإن تعريف المطلق منذ تلك اللحظة فصاعدًا هو القياس. وصيغة هذا التحديد المنطقى هى التى تقول بأن كل شئ قياس (١٢) وبأن القياس هو العقلى (١٣) وبأن كل الواقع قياس حيث إن الكلى يرتبط بالخاص ويقاس بالمفرد (١٤).

ولابد أن نتذكر أن القياس الذى يعرف آلية التجاوز هو موضوع الفصل الثالث من القسم الأول من الجزء الثانى فى المنطقى الذاتى أو نظرية التصور التى تتلو نظرية الجوهر ونظرية الوجود فى علم المنطق. الكتاب النظرى الثانى لهيجل فى مجموع أعماله الكبرى.

ويمثل القياس نقطة الانتقال من ذاتية التصور إلى موضوعيته إلا أنه يظهر فى بادىء الأمر وكأنه وحدة التصور وحكمه معًا. فبدون القياس يعزل التصور

لحظاته بعيدًا عن القياس. يعزل الكلى عن الخاص والخاص عن المفرد. وبدون القياس كذلك يوحد الحكم اللحظات بمعنى أن كل لحظة على حدة تمثل وحدة قائمة بذاتها معزولة عن الوحدات الأخرى: تتصل كل لحظة بالأخرى من خارج ذاتها دون أن ينبع الاتصال من داخلها. إنها لحظات موضوعة كأطراف مستقلة (١٥). على أن القياس يضعها كمحددات تصورية. أى كواحدات محددة سالبة. وهكذا يضع القياس التصور موضع التمام. لأنه يدفع الاختلاف بين الحدود إلى مداه. أى إلى وحدتها. إن القياس هو تماثل الوحدة التصورية والاختلاف العضوى الخاص بالحكم Ur - teil. ومن ثم فهو العقلى [١٦].

إلا أن الوحدة القياسية للتناقض تظهر فى بادىء الأمر فى صورة الاختلاف الخارجى بين الشكل والمحتوى النظرى. وقد جرت العادة أن نعتبر شكل العقل ومحتواه الواحد من خارج الآخر. وذلك إلى حد أن سبب الأفكار المطلقة يظهر وكأنه من عقل القياس. والقياس يتقدم كواحد من أفعال العقل [١٧]. إلا أنه لابد من ربط شكل القياس بمحتواه دون الخلط بينهما على طريقة الفكر الآلى. فالفكر الآلى يتناول موضوعات تفصل بينها وبين العقل إلى حد نسيان معرفة العقل نفسه [١٨] . إن الفكر الآلى يفصل ويعارض ويميز ويختلف. لكن موضوعات مثل موضوع الإله أو الحرية والحق والواجب واللامتناهى واللامشروط والفوق حسى والذات والموضوع ليست موضوعات تجريدية أو سطحية إنما هى موضوعات تحمل محتوى وتحديدًا ونفيًا. فالكل الهيجلى به محتوى وتحديد بمعنى أن الكل يختلف على نحو يصبح معه القياس نفسه فعل التجاوز للحدود بواسطة الحد الأوسط MEDIUS TERMINUS.

على أن العرض المعتاد للقياس لم يكن حتى هيجل يقدمه باعتباره الشكل العقلى. وكان ينتقص هذا العرض التقليدى الكثير بسبب اعتبار القياس شكلا من أشكال الفهم العام للقياس. فالفهم الشائع للقياس يجعل محددات التصور محددات شكلية ومجردة [١٩]. أما هيجل فيتجاوز شكل الفهم العام للقياس إلى ربط محددات التصوير برابطة الحد الأوسط. فالحد العقلى والنظرى للقياس هو على وجه الدقة التوسط [٢٠]. إنه فعل تجاوز محددات التصور. بل هو الوحدة

الباطنية لمحددات التصور التى كانت تتجاوز وتبدو سطحية فيما بينها فى الحكم. وفى هذا السياق يقول هيجل:

" Dieser formelle SchluB ist der widerspruch, daB die Mitte die bestimmte Einheit der Extreme sein soll, sber nicht als diese Einheit, sondern als eine von denen, deren Einheit sie sein soll qualitativ verschiedene Bestimmung ist. weil der SchluB dieser widerspruch ist, ist er an ihm selbst dialektisch. seine dialektische Bewegung stellt ihn in den vollständigen Bergriffsmomenten dar, daB nicht nur jenes verhältnis der subsumtion ader die Besonderheit, sindern ebenso wesentlicb die negativa Einheit und die Allgemeinheit Momente des zusammenschliebens sind". (21)

وهكذا فالشكل القياسى للعقلانية يتعارض تعارضًا جدليًا مع التقويم أحادى الجانب الذى يقدمه الفهم العام . وهو الفهم الذى يقود إلى الفصل بين الكل والخاص والمفرد كافة. ويتجاوز التحديد المباشر والأول للمحددات باعتبارها كائنات روحية إلى الروابط العقلية والجدلية. يغير كل محدد تحديده الأول عند الفهم.

والخلاصة أن التمثل العام لفعل التجاوز يميل إلى اعتبار التجاوز عدمًا دون أن يكون الفعل فى الوقت نفسه إدراكًا للمضمون الموجب للبداية السالية للفلسفة. ومقولة التجاوز توضح. وتضع هذا المضمون المبدئى لفعل التفلسف المتجاوز دائمًا. إنها الوحدة المتحركة. يتناقض الوجود والعدم. وتصور الـ MO-MENT يحدد على وجه الدقة مقولة البداية. فالبداية ليست حدًا أو مقولة إنما هى محصلة الصلة السلبية التى تربط الوجود والعدم. وتحقق هذه الصلة المبدئية القياس نفسه. وأخيرًا. ينطبع المتجاوز بالطابع الفكرى.

وفى إضافة للطبعة الثانية من علم المنطق (١٨١٢) يربط هيجل فى صورة واضحة بين المتجاوز والفكرى. وذلك منذ العبارة الأولى الواردة فى صدر الملاحظة الخاصة بدلالة كلمة فعل التجاوز. المتجاوز هو الفكرى. وفى هامش الطبعة الثانية من علم المنطق (١٨١٢) نفسه وفى التعليق على مقولة اللامتناهى

فى الفصل الثالث (الوجود لذاته) من القسم الأول (التحديد بوصفه تحديدًا أو الكيفية) من نظرية الوجود. يميز هيجل بين المثالى DASIDEALE الذى يخص الجمال وقضاياه والفكرى DAS IDEELE الذى يخص الفكرة فى معناها المنطقى الضيق أو الحصرى.

ويبدو إذن الفكرى DAS IDEELE متعارضًا مع الدوافع. وذلك فى سياق حديث هيجل عن الوجود لذاته. والفصل الثالث الخاص بالوجود لذاته يختتم القسم الأول عن الوجود الكيفى. أنه الوجود اللامتناهى (٢٢) أو الفكرى: DAS IDEELE. وفى هذه اللحظة لم يكن هيجل قد تجاوز الوجود المبدئى الذى هو موضع تحليل فى الفقرة الأولى من الفصل الأول من القسم الأول (التحديد أو الكيفية) من الكتاب الأول من علم المنطق. الوجود هنا أو الوجود الآتى ـ الذى هو موضوع الفصل الثانى من القسم الأول ـ هو «المتجاوز» (٢٣). ولأنه محدود فى تجاوزه نفسه فهو يولد ضرورة الوجود المتوسط والمتجاوز لذاته. إذن لايحتوى الوجود المبدئى فى بداية وجوده الآنى إلا النفى الأول والنفى المباشر (٢٤). الوجود الآنى ليس محدودًا. إنه هو الحد. يضم فى ذاته الحد كوحدة بين الوجود فى ذاته والوجود لذاته. ويختتم الوجود لذاته هذه العملية. عملية التوحيد الباطنى بين الوجود فى ذاته والوجود لذاته من طريق إعادة احتواء سلبى للتخارج. وإعادة الاحتواء هى أولا الواحد EIN ثم تعدد الوحدات ثم الكمية.

إذن فى هذا السياق بالذات لايزال فيه الوجود لذاته فى لحظته الأولى بلا تمييز أو اختلاف. يظل الوجود لذاته كوجود لذاته. كوجود فكرى. وهنا يتماثل الفكرى واللامتناهى. والفكرى فى معناه المنطقى الضيق محمول على موضوع هو اللامتناهى. اللامتناهى هو الفكرى (٢٥). ومن المعلوم أن الوجود لذاته يمثل مساواة غير متكافئة مع الذات. مساواة بلا اختلاف ذاتى. إلا أن الوجود لذاته فى دلالته النظرية هو وجود فى ذاته IN SICH أو الوجود الذاتى والمغاير لأن مساواة الوجود فى ذاته والوجود المغاير يحمل فى ذاته لا مساواة الوجود فى ذاته والوجود المغاير. وبالتالى فالجود لذاته ـ فى المساواة المعقدة يجاوز الوجود الغيرى. وفعل التجاوز هو العلاقة غير المتناهية لذات الوجود نفسه. إنه نفى النفى (٢٦).

وأما المثالى IDEALE فهو التعبير الموجب والمنكسر والمحدد لنفى النفى على حين يعبر الفكرى IDFELE تعبيرًا ملموسًا وموضوعيًا عن النفى المزدوج نفسه لأن الفكرة هى حقيقة الواقع.

وهكذا فإن الفكرى يبدو مختلفًا. وفى ذاته هو علاقة لامتناهية مع ذاته وغيره إنه موجود لشىء آخر. إذن يبدو الفكر (٢٧) وكأنه يمتلك جانبين أو دلالتين اثنتين. فى ذاته هو علاقة لامتناهية مع الذات. فى غيره هو علاقة من أجل شىء. وهكذا فالفكرى يخلو من أى حد. فالآخر الذى يجاوزه هو الآخر له. هو آخره وعلى سبيل المثال لا الحصر. الروح والله والمطلق على وجه العموم هى أفكار بوصفها علاقة لامتناهية مع الذات. كوحدة مع الذات وكوحدة غير مفقودة فى الخارج والوجود الغيرى (٢٨).

إذن الفكرى يخلو من أى حد. وذلك لأن الحد الخارجى أو المتناهى أو الواقعى ليس إلا الوضع الذاتى للذات الفكرية . وذلك خلال العديد من اللحظات. الفكرى مغاير فى ذاته. هو واقعى فى ذاته إذن الفكرى متجاوز فى ذاته.

ولاشك أن الفلسفات المثالية تدخل إلى الذات دخولا مباشرًا. لكن هذا الدخول إلى الذات هو أقرب إلى الصدمة أو الاندفاع ANSTOSS الذى يضيف الوجود للآخر إلى الوجود فى ذاته كوجودين مستقلين الواحد عن الآخر. إذن تقوم ذات المثالية الذاتية الضيقة على ذاتها وعلى علاقة لامتناهية مع ذاتها. لكنها ليست موجودة لشىء ما. وبالتالى فهى غير محددة وغير سالبة. إذن لاتتحقق الذات VOLCENDET (٢٩) ولاتتوحد ضمن وحدة بين الوجود لذاته والوجود فى ذاته. والمقصود بالمثالية النظرية الفارغة أو النظرية الطاهرة تمامًا. أى أنها نظرية الفكرى فى ذاته دون أن يتصل بغيره. وبالتالى ففى هذه الحال لايتطابق الفكرى مع المنتج العملى. ومحتواه لايمثل شيئًا بالنسبة لذاته.

ومن ثم فهناك معنى آخر تمامًا للمثالية عند هيجل. أقصد أن مثالية هيجل تختلف تمام الاختلاف عن المثالية الذاتية التى تسجن الذات فى ذاتها دون اتصال بأى شىء آخر. لذلك لابد من تحليل ما سُمى بمثالية هيجل المطلقة.

٢ - المثالية المطلقة

إذا كان فعل الفلسفة يفترض الطريقة الهيجلية فى تناول مشكلة الفلسفة فإن المثالية المطلقة أو فلسفة هيجل تبدأ فى نظرية هيجل وبها. وهذا الجنون فى التصور يذكرنا باعتراف هيجل بخوفه من أن يتحول إلى مجنون. وذاك كما أشار چورج باتاى وكما لاحظ چاك ديريدا فى تحليله فكر چورج باتاىّ (٣٠).

ومنذ هيجل وهذه المناورة التى تقوم على التصريح بأن فكر هيجل لايقبل التفسير أو أنه فائق للعادة لم تنته قط.

على أن كل الفلسفات قبل هيجل قد وجدت بطريقة أو بأخرى بين المتناقضات. وإذا كان هيجل قد قبل أن يوصف نسقه الفلسفى بصفة «المثالية المطلقة» فإن ذلك يعنى أن الفكرى لايسمح بوجود شىء خارجه أو خارج تصوراته. ومن المعلوم أن هيجل قد حارب دائمًا الحدْس الذهنى من منطلق أنه صيغة عاجزه عن تقديم معرفة فلسفية. ومن المعلوم كذلك أن «المثالية المطلقة» تتخلى عن ثنائية التصور والموضوع. وتنظر إلى الفكرة باعتبارها تطابقًا بين المحتوى وذاته. وإن تطابق المحتوى مع ذاته هو محصلة عملية مثلثة هى أولا التمثيل ثم التصور (والتصور وحده) وانتهاء بالتصور المطابق أو الفكرة.

إلا أن تصور المثالية قبل هيجل كان يقوم على افتراض الفصل النهائى فى الوعى التقليدى بين الحقيقة الموضوعية واليقين الذاتى. بين الموضوع والذات وذلك ضمن فعل المعرفة نفسها. فالتصور الكلاسيكى يفترض أولا أن الموضوع المعرفى معطى فى ذاته ولذاته وكأنه عالم مكتمل خارج الذات المفكرة. ويفترض التصور الكلاسيكى ثانيًا أن الذات لذاتها فارغة وأنها بالتالى - على منوال التصور - تقترب اقترابًا خارجيًا من هذا الموضوع. وتطويه داخلها. ولاتكتسب بعدًا موضوعيًا أو تصبح فعلاً فكريًا فلسفيًا حقيقيًا إلا من هذا المنظور بالذات.

وهذان الجانبان الأساسيان والمرتبطان فيما بينهما ارتباطًا آليًا أى فى صيغة إضافة تترك الذات والموضوع بلا تبديل أو فى صيغة تركيب يمزج بينهما على نحو يحتفظ كل منهما على طابعة الخارجى الأصلى.

أما «المثالية» فهى تضع الذات والموضوع معًا. فهى لحظتان تعبران عن ثراء الوحدة الأولى والأساسية. وحدة الواقع العقلى.

وأما التصور قبل هيجل فكان يضع الذات فى مواجهة الموضوع ضمن ترتيب هرمى بحيث يظل الموضوع مستقلا عن الذات. مكملا لذاته. ومن ناحية واقعيته يظل الموضوع قادرًا على أن يتخلى عن الذات. أما الذات فتصبح غير كاملة. ولاتستطيع أن تكتمل إلا بموضوع ما . إنها ذات غير محددة عليها أن تتكيف مع موضوع معين من الموضوعات. فالفلسفة المثالية قبل هيجل كانت تحاول ان تقيم انسجامًا ما بين الذات والموضوع المواجه لها وللوعى. وكان عليها أن تنتج هذا الانسجام. لأنه لم يكن جاهزًا أو معطى فى صورة مباشرة. فى ذاتها ولذاتها. كان على الذات ترضخ إلى الموضوع. وأن تتطابق معه. وفى أفضل الفروض كانت المثالية قبل هيجل قد أنجزت وحدة موضوعية تتميز بالمواجهة بين الموضوع والذات.

ثالثا. فى حال تحديد الاختلاف بين الذات والموضوع تصبح الذات والموضوع نطاقين أو مجالين منفصلين الواحد عن الآخر. وينبع من ذلك أن الذات وهى تسقبل الموضوع وتعطيه هوية معينة فهى لاتجاوز ذاتها. ويبقى فعل الاستقبال للموضوع والخضوع له تبديلا ذاتيًا. ولاتصبح آخرًا. وبسبب ذلك تمتلك الذات وحدها فعل التحديد الواعى بذاته. وفى علاقتها بالموضوع لاتخرج الذات من ذاتها فالموضوع يبقى شيئًا فى ذاته. ويبقى مجاوزًا للذات على نحو خالص وسطحى. وهذه الرؤى حول الصلة التى تربط الذات بالموضع تعبر هى ذاتها عن هذه الصلة كما يقول هيجل [٣١]. وتمثل هذه المحددات طبيعة الوعى العام المثالى لا الفلسفة المثالية الحقيقية

وعند انتقال هذه المحددات إلى فلسفة هيجل تصبح لحظات عابرة فى علاقة الذات والموضوع فى ذاتها. ورفض هيجل لكل الفلسفات المثالية السابقة عليه يمثل هو نفسه الفلسفة. أى أن دحض هيجل لجميع الفلسفات المثالية السابقة على فلسفته هو ومن خلال جميع أجزاء الكون الروحى والطبيعى يمثل الفلسفة المثالية الفاسدة السابقة على مثالية هيجل تضع الفكر فى جانب والواقع فى

جانب اخر على نحو يصبح معه الفكر أحادى الجانب يدرك نفسه بمواجهة الواقع الموضوعى. ويطرد هيجل هذه الرؤية أحادية الجانب خارج نطاق الفلسفة. إنما هو يقول إن المثالية السليمة أو المثالية المطلقة هى الفلسفة التى تضع الفكر فى الواقع والواقع فى الفكر ضمن وحدة متحركة.

ولاشك أن هيجل يميز بين المثالية القديمة وبين المثالية الحديثة. ويميل إلى المثالية القديمة التى كانت تعلى من شأن الذات على عكس المثالية الحديثة. وكانت الكلاسيكية تقول بأن الذات هى الأساس وبأن الذات هى التى تملك عيار الحقيقة نفسها وهكذا كان الموضوع تتوسطه الذات. وتخرجه من مباشرته وتخرج كذلك الذات من مباشرتها. كانت الذات ترفع من طريق النظر فى الموضوع. وكانت المثالية القديمة على نحو من الأنحاء المثالية المطلقة نفسها أو مثالية هيجل قبل هيجل نفسه. فمحددات التصور الذاتى لم تكن محددات غريبة عن الموضوعات إنما كانت محددات الموضوعات ذاتها. وكانت محددات الذات المحايثة والطبيعة الحقيقية للموضوع تمثل محتوى واحدًا. هذا وإن كانت الذات وفى بداية نشأتها الفلسفية قد ظهرت بمظهر مجرد تام وكأنها منضدة محلوقة(٣٣). على حين أصبحت فى المثالية المطلقة ذاتًا محددة. هذا هو جوهر الانتقال من المثالية النسبية إلى المثالية المطلقة. وهذا الانتقال غير الكرونولوچية هو الانتقال إلى الموضوع كذات تتحرك وتفعل. وتحقق محدداتها.

فالمثالية قبل هيجل كانت مثالية صالحة للفهم الشائع للمثالية. ولم تكن تعطى أية إشارة إلى «فكر الموضوع». كان الفكر فى المثالية قبل هيجل نشاطًا يقتصر على الفكر الذاتى. أما ما كان موضوعيًا فقد بقى صلبًا فى مواجهة الفكر. وظل كائنًا لذاته.

إذن ينفرد هيجل بأنه يقول بأن تناقض المثالية والواقعية هو محصلة عملية طويلة الأجل من التناقض الضرورى والمطلق بين الذات والموضوع . وتقول أطروحة هيجل بأن التناقض بين المثالية والواقعية هو تناقض حتمى. لأنه يقوم على تماثل الهوية الذاتية والاختلاف الموضوعى. أما النزعة الثنائية فتضع فى ناحية النقطة المطلقة والأنا والفهم ومن ناحية أخرى التنوع المطلق أو الحس(٣٤).

فى المثالية المطلقة الموضوع ذاتى والذات موضوعية. والنقد الذى يوجهه دائمًا هيجل للفلسفات المثالية السابقة عليه هو أنها افترضت. وبالتالى أطلقت الاختلاف بين الموضوع والذات على حين أن الاختلاف بين الموضوع والذات ليس إلا حدًا نسبيًا فى عملية الفكر.

إن المثالية المطلقة تمثل العرض الذاتى للفكر المحدد. وتؤسس تأسيسًا مطلقًا نسبية هذا التحديد الذى تضعه فى هذا السياق أو هذه العملية الفكرية . مما يجاوز نهائية المثالية أحادية الجانب التى تطلق انقسام الذات والموضوع. الفكر والوجود. فى الفلسفة النظرية لايمكن اعتبار الذات (أو التصور الذى هو الذات نفسها) على نحو يصنع منها عملا مخصوصًا فارغًا: LEERESFACH-WERKS». وكأنها تستقبل محتواها الخارجى فقط من الخارج ومن طريق موضوعات هى نفسها قائمة لذاتها إنما الذات نفسها هى التى تحطم حدودها. ومن خلال «القياس» تفتح لنفسها أفقًا موضوعيًا. فالذات أو التصور الذاتى يحتوى فى ذاته على التصور نفسه والحكم والقياس. وذلك فى الإطار الأعم للخلاصة الجدلية التى تجئ بعد الوجود والماهية. أى بعد الدرجتين الأوليين الرئيسيتين فى العملية الفكرية.

وهكذا فغاية الفلسفة هو فعل التجاوز الفكرى للتعارض بين الذات والموضوع. والغرض العام هو أن ننتزع من الذات طابعها الغريب عن العالم الموضوعى الموجه لها وإعادة اكتشاف الذات أو إعادة الوجود الموضوعى إلى التصور الذاتى.

وأخيرًا تعيد الذات اكتشاف ذاتها من خلال الموضوع. فهى فى الموضوع فى ذاتها. وهذا التماثل بين الذات والموضوع أو هذا التجاوز للذات والموضوع معًا يصل إلى الوحدة الملموسة أو المطلقة التى ينتجها الفكر النظرى أو المثالية المطلقة.

إلا أن تصور الفلسفة المفكوكة من حيث المبدأ فى أعمال هيجل كان يقوم على افتراض الفصل النهائى فى الوعى العام بين الموضوع والذات، بين الحقيقة واليقين. وهذه الطريقة فى التفكير التى تقتصر على الذات وحدها فى فعل

المعرفة تتمسك باليقين الباطن دون الحقيقة الموضوعية. والاختلاف الذاتى بين اليقين والحقيقة هى سمة تتسم بها المثالية قبل هيجل. وخط سير الوعى الفلسفى على مدار تاريخ الفلسفة كلها يتسم كذلك بالتخفيض التدريجى لهذه الثنائية. وهو يتسم أيضًا ببلوغ الوضع الأصلى للمثالية المطلقة التى يترابط فيها الموضوع والذات معًا وفى صورة أساسية.

ولاشك أن الانقسام الثنائى: «ENTZWEIUNG» أو القسمة الثنائية (٣٥) هو المصدر الأصلى لفعل الفلسفة. إلا أن ذلك لايتضمن أنه يصبح من واجب الفلسفة أن تقتصر على مرتبة النزعة الثنائية التى هى محصلة الاتحاد المنفصل بين الذات والموضوع. فالنزعة تتضمن أن كلاً من الذات والموضوع يقوم على ذاته وكأنه شىء مطلق (٣٦). وينتج عن ذلك إما النزعة الذاتية أو النزعة الموضوعية.

لكن التحول الكبير الذى طرأ على طريقة التفكير الفلسفى فى فلسفة هيجل ووجهة النظر المتجاوزة التى بلغها الوعى الفلسفى عبر زمن تبلوره وتشكيل المثالية المطلقة نفسها. أقول إن هذا التحول وذاك التجاوز قد قادا إلى تأثير بالغ فى تجاوز النزعة الثنائية بمختلف صورها وأشكالها.

بهذا الفهم يصبح فى مقدورنا أن نُسمى المثالية المطلقة عند هيجل فلسفة العلاقة بين الذات والموضوع دون أن تكون هذه العلاقة صلة سطحية (BEZIEHUNG) كيفية أو كمية بين الذات والموضوع.

وقد أفصح كانط بوضوح فى تبنيه النزعة المثالية النقدية (٣٧) عن نسبيتها وذلك من خلال ميله الذاتى والشكلانى إلى جعل الوحدة الفكرية المبدأ الأول(٣٨) لفعل المعرفة الفلسفية المثالية بينما العقلى الذى يثيره يقوم على تصورات الفهم المشروط «VERSTANDIGES».

وهكذا كانت النزعة المثالية عند عمانوئيل كانط قد هوت إلى فلسفة تخلو من أى مبدأ يؤسسها. إنها مثالية فارغة. وهى تتضمن قطيعة مطلقة بين ضرورة الذات وقوانين الواقع.

أما النزعة المثالية المطلقة عند هيجل فهى لاتفترض أبدًا أو فى صورة كلية ذاتًا لاتقبل التحقق. ولاتفترض تماثلاً مطلقًا (بين الذات والموضوع) خياليًا. فإن واقع هذا التماثل هو الواقع الحقيقى الوحيد(٣٩). ومعرفة هذا التماثل هى معرفة الفلسفة الوحيدة (٤٠).

وقد سبق أن قلنا المثالية الفاسدة تقوم على عزل أحد طرفى التناقض وعلى تجريد الواحد عن الآخر. إنها تقتصر على أحد الطرفين على وجه الخصوص. أما المثالية الحقيقية أو المثالية على وجه الإطلاق فهى التى توحد بين الذات والموضوع. ويسمى هيجل هذه المثالية. المثالية دون إضافات أخرى. وهو يعترف كذلك بأن كانط كان قد اقترب قليلا من مثاليته. ويقول إن فلسفة كانط لها الفضل فى انها مثالية بمعنى أنها تبرهن على أن التصور والحدس إذا تم عزلهما فهما يصبحان هدمًا (٤١). وتقوم نسبية مثالية كانط على تصريح كانط نفسه بأن الخبرة هى المعرفة الممكنة الوحيدة. وذلك لدرجة أن مهمته ومحتوى هذه الفلسفة تقومان لا على معرفة هذه الذات إنما تقومان على نقد ملكة المعرفة لدى الذات (٤٢).

من ناحية أخرى كانت المثالية فى إطار تصور فشته هى فلسفة الذات ICH بوصفها ممثلة للواقع ككل (٤٣). وبالتالى فقد صاغت الذات بذاتها واقعها وواقع العالم الخارجى

إلا أن الذات فى بادىء أمرها كانت على نحو مختلف. فإنه فى آخر المطاف الجدلى والتاريخى تصبح الذات فى ذاتها كل الواقع. أى أن الذات لاتصبح ذاتًا حقيقة إلا فى مستوى «الروح» أما فى مستوى كانط وفشته فقد كانت الذات وعيًا بالذات. وعيًا شقيًا. يعتبر الموضوع كوجود فى ذاته يجاوزها إلى ما هو أرقى منها (٤٤). وحتى تصبح المثالية حقيقة كان عليها أن تدمج الموضوع فى باطن الوعى نفسه ومن تمييز جذرى بينهما . وهذا الاندماج لايتم إلا فى آخر التاريخ ومن خلال الصراع والعمل. إذن تمثل النزعة الفلسفية المثالية حصيلة طريق ثقافى طويل الأجل. ويلزم الوعى نفسه بأن يظهر نفسه أو بأن يبرهن على ذاته كحصيلة الصيرورة. وفى أثناء هذه الصيرورة والحركة الجدلية لقصد هذا أو

إدراك ذاك أو فهمه يزول الوجود الخيرى كوجود فى ذاته (٤٥). وهكذا لايتحول الوعى إلى الوعى بالواقع ككل إلا فى آخر طريق التحرير. فصراع الوعى بين السيطرة والتحرر والكفاح من أجل حرية الفكر هما اللذان يحركان الصيرورة. والتحرر الشاك والكفاح من أجل التحرر المطلق للوعى المنقسم على ذاته (٤٦).

وأهم عيب فى مثالية فشته أنها تنسى أو تتجاهل الطريق. عنده ينشأ الوعى على العقل مباشرة دون مقدمات أو إرهاصات سابقة (٤٧). ولا يستعرض فشته إلا الحصيلة. أما الطريق الذى قاد إلى ذلك فلا يلتفت إليه أبدًا. لم تكن فلسفة فشته تأخذ فى عين الاعتبار العملية فى كليتها. ولايستعرض فشته إلا اليقين الذاتى بالحقيقة. بعبارة أخرى لايستعرض فشته إلا اليقين الذاتى بالعملية. وتبعًا لهذه الرؤية يقتصر فشته على الوعى بالموجود فى ذاته. فما يعى به الوعى يقوم فى ذاته أيضًا (٤٨).

فالفيلسوف المثالى الذى لايأخذ فى عين الاعتبار الطريق أو الصيرورة ويستهل خطابه بالتأكيد المسبق على هوية الأنا إنما هو أمر لايقبل التصور عند هيجل. والمعادلة التى يتناولها فشته: الأنا = الأنا، لايمكن إلا أن تكون معادلة فلسفية ذلك أن الطريق هو على وجه الدقة التفسير التصورى للمعادلة سالفة الذكر. أما الواقع الذى يدركه العقل فهو لايمثل إلا التجريد الخالص للواقع (٤٩). فالواقع الذى يدركه العقل إنما هو وحدة جدلية بين الوعى فى ذاته والوعى لذاته. لكن هذه الوحدة الجدلية تقتصر على التجريد بمعنى أنها وحدة غير محددة. غير سالبة. بلا طريق.

وقد كانت النزعة الفلسفية المثالية عند فشته قبل هيجل نزعة مثالية مباشرة تتيقن فيها الذات من نفسها دون أى وسيط آخر. لذلك تختلف الذات عند فشته عن الروح عند هيجل. فالذات عند فشته مجردة وشكلية. وهى فى الوقت نفسه واثقة من نفسها فى ذاتها دون محتوى.

وقد بلغت مثالية فشته المعرفة المطلقة من الناحية الشكلية وحسب. ذلك أنها فلسفة تقول بالمعرفة المطلقة بمعنى يقين العقل بذاته وبالعالم. ويقول لنا فشته

إن كل الإنتاج ليس إلا إنتاج العقل. وفعل التفكير عنده هو الفعل المنتج ذاته. إذن يسلك العقل إزاء الواقع سلوكًا مثاليًا (٥٠). وهكذا يجتمع الوعى والعالم. وتقوم حرية الوعى على اختبار الوعى لنفسه فى صورة الواقع الموضوعى. وهذا هو مبدأ المثالية المطلقة. وهو المبدأ الذى يميزه هيجل عن المثاليات الذاتية كافة. وهو التمييز الذاتى للمثالية المطلقة نفسها.

فالمثالية تقول بادىء الأمر إن تصور العقل هو يقين الوعى بالواقع كله (٥١). لكن هذا لايمثل إلا التصريح أو القول أو الإعلان. وهو قول المثالية المطلقة نفسها فى لحظتها الأولى. أما فى تطورها اللاحق فهى تجاوز هذا القول. أما فى بدايتها فهى لاتفعل سوى أنها تعتبر الذات ICH اعتبارًا موضوعيًا GEGEN-STAND يخرج عن الوعى الذاتى على وجه العموم (٥٢) وعن الوعى الذاتى الحر(٥٣). فالذات فى نزعة هيجل الفلسفية المطلقة هى أولا وفى صورتها المباشرة «موضوع فارغ على وجه العموم» (٥٤). ينسحب الموضوع من الموضوعات الأخرى. وينعزل داخل ذاته. كذلك تجاوز الموضوعات الموضوع دون أن تتداخل معه. إن الموضوع فى حال الوعى باللاوجود لأى شىء آخر سواء أكان هذا الشىء موضوعًا وحيدًا أم كل الواقع أم الحضور(٥٥).

إذن فى مستهل عملية المثالية المطلقة عند هيجل تدّعى المثالية أنها تستنبط كل شئ من مساواة الذات السطحية لنفسها. والنفى الذى تحمله المثالية المباشرة يتسم بسمة دوجماطيقية هى النفى الموضوعى للذات ICH. ولاشك أن هذا حد من حدود المثالية المطلقة. لكن المحتوى الذى ينقص المثالية الدوجماطيقية يرتبط بأن الذات نفسها تواجه ذاتها كوعى أو ظاهرة من ظواهر الروح. والمثالية ظاهرة من ظواهر الروح أما الذات فى المثالية الدوجماطيقية فهى تواجه نفسها وكأنها منشطرة إلى كائنين مستقلين بذاتهما: SELBSTANDIG .

على أن الوعى بالذات لافقط الوعى للذات إنما كذلك الوعى فى الذات لايمثل الواقع ككل إلا من حيث إنه يصبح هذا الواقع أو من حيث إنه يتبدى كذلك (٥٦). وباسم هذه الوحدة يمثل العقل استباقًا شكليًا للمعرفة المطلقة. إنها

وحدة متحركة وروحية. وهى تتحرك من لحظة إلى أخرى: من الروح إلى الوعى بالذات فى الدين. فى هذا السياق يقول هيجل:

"Das BewuBtsein, Welvhes diese Wahrheit ist, hat diesen Weg im rüchen und vergessen, indem es unmittel - bar als vernunft auftritt „oder diese unmitteibar auftretende vernunft tritt nur als die GewiBheit jener Wahrheit auf. sie versichert si nur. alle Realität zu sein, begreift dies aber selbst nicht; denu jener vergessene weg ist das Begreifen dieser unmittelbar ausgedrückten behauptung. und ebenso ist dem, der ihn nicht gemacht hat, diese Behauptung, wenn er sie in dieser reinen Form hört, - denn in einer Konkreten Gestalt macht er sie wohl selbst, - unbegreiflich," (57)

فالمثالية المطلقة عند هيجل فى مقدورها أن تنقلب إلى توكيد أو إعلان أو نظرية أو نسق أو منظومة أو أطروحة. إنها المثالية التى تستخلص النتائج من صيرورة الروح المنطقية والتاريخية (٥٨). وعندما يدخل العقل على مسرح التاريخ بوصفه انكسارًا أو انعكاسًا أو تفكيرًا. يدخل فى السياق نفسه التوكيد الدوجماطيقى المبدئى أو النظرية المثالية كيقين ذاتى وأطروحة فلسفية خاصة وحقيقة فلسفية. لاتقوم حوار الفلسفات الأخرى الخاصة إنما تصبح الفلسفة فى ذاتها وجوهرها وماهيتها: يقين ذاتى وحقيقة فلسفية.

بهذا المعنى تبلغ الفلسفة مبلغها الأخير وهدفها الأخير والذى كان منذ طاليس يتلخص فى البحث عن ربط الفكر والواقع. التصور والموضوع. فقد أصبح الواقع منذ هيجل فصاعدًا مرتبطًا ارتباطًا بالفكر حيث يحتوى كل منهما على الآخر بداخل هويته الخاصة.

وهكذا تقول أعمال هيجل بالربط بين الروح وثراء واقعه بعدما كانت الفلسفة تبحث (قبل هيجل) عن جعل الروح ملموسة فى ذاتها وعن احتواء الكون فى عالم ذهنى. وبالتالى فقد قادت العملية المثالية الألمانية الحديثة عبر طرق شتى إلى التأكيد على أن التناقض بين الذات والموضوع قد بلغ حده فى ذاته كما كان يقول شيلنج بمعنى أن المتناقضات أصبحت متشابهة وأن هذا التماثل يقوم فى ذاته وأن الحياة الأبدية تقوم على الإنتاج الأبدى للتعارض ثم الوحدة (٥٨).

بعبارة أدق يقوم التفاؤل المعرفى عند هيجل على مقاومة الاعتراض القائل بأن العقل عاجز عن معرفة الواقع. وهو الاعتراض الذى يقول أيضًا بأن فى مقدرو العقل فقط أن يعرض الظاهر دون الجوهر. وفى هذا السياق كان يعقوبى يؤكد قبل هيجل أن فعل المعرفة لايستطيع على وجه الإطلاق إلا أن يدرك المتناهى (٥٩). وقد كان هذا التأكيد إعادة للنتيجة التى كان قد استخلصها عمانوئيل كانط من قبل . ظل توكيد يعقوبى متجهًا فى بادئ الأمر ضد النفى العقلى للواقع. وكان هدف يعقوبى الفلسفى هو تجاوز العدمية العقلانية على وجه الخصوص والعقلانية على وجه العموم. وكان يعارض بين الإيمان الذى يمثل تأشيرة دخول ملكوت الله وبين فعل التفكير الذى كان يمارسه معظم فلاسفة التنوير. وقد انتهى الصراع بين الايمان والفكر لصالح الإيمان وحده. والمعرفة الأولى التى يحتوى عليها الإيمان ليست فعلا من أفعال المعرفة أو فعلا من أفعال التصور لأن ذلك يستلزم تحديد المحتوى وإدراكه إدراكًا ملموسًا (٦٠).

وهذا الفراغ الفكرى الذى توصل إليه يعقوبى كان يمثل عنده الفلسفة العليا وكان چان چاك روسو الفيلسوف الفرنسى يقول كذلك فى القرن الثامن عشر نفسه إن العقل يخدعنا أغلب الوقت. وقد جعل عمانوئيل كانط هذا القول وذلك التوكيد أمرًا منهجيًا. فقد قال إنه ليس من الممكن الربط بين الواقع والتصور إنما نحن ننظر إلى الواقع دون أن نتصوره. وأما وحدة الواقع والتصور فهى قضية الضمير وحده الذى يصوغ وجهة نظر شخصية أو يدركها إدراكًا ذاتيًا.

وفى هذا السياق كتب هيجل يقول إن فلسفة عمانوئيل كانط قد أسمت نفسها باسم الفلسفة المثالية. وذلك من منطلق أن موضوعها الوحيد هو محددات الذات وحدها دون غيرها من المحددات. لذلك فهى لاتبلغ أبدًا الشىء فى ذاته أو ما هو موضوعى حقيقى (٦١). وهكذا فالعقل يعجز عن تحقيق أفكاره فى الواقع الموضوعى. وعندما يغامر العقل ويحاول أن يحقق أفكاره يهوى فى متناقضات لاتقبل الحل. وهى المتناقضات التى أسماها كانط «النقائص» أو «المغالطات»، ويبقى الوجود عند كانط منفصلا تمام الانفصال عن التصور. أى عن تصور الوجود. أما عند هيجل فهو يوحد فعل التفكير والوجود. وهو يتصورهما فى

وحدتهما الحتمية. أى تبعًا لوحدة التصور. والتصور أو فعل التفكير هو أحد طرفى الثنائية التى تبحث عن الوحدة. ولاشك أن أحد طرفى التعارض هو الذى يقوى الوحدة بالضرورة. أى وحدة التفكير والوجود. إلا أن هذه الوحدة هى الوحدة المطلقة ABSOLUTE EINHEIT. وربما أدى البحث فى هدف الفلسفة إلى صياغة ذاتية خالصة تخلو تمامًا من عملية تموضع الخطاب الفلسفى نفسه.

وكان فشته قد بدأ بعرض ما يجب أن تفعله الفلسفة حتى تصبح علمًا. لكنه لم يجد أو لم يحدد طبيعة هذا التحقيق أو ذاك العلم نفسه. وقد توصل فى النهاية إلى تقرير واجب الفيلسوف أو محاولته أو طموحاته. وظل مطلب حل التناقض بين الأنا واللاأنا عند فشته مطلبًا وحسب. وقد كتب هيجل فى هذا السباق يقول:

" Das ICH, Das schlechtin bie sich selbst sein soll, soll num bei anderem sein, - das ich, das schlechthin frei ist. die forderung, diesen widerspruch aufzulösen, gat nun bei fichte die stellung, deB sie nur einegeforderte Auflösung ist, dab ich die Schranke immerfort aufzuheben, über die Grenze immer fortzugehen habe ins Unendliche, in die schlechte unendlichkeit hinaus, und immer eine neue Grenze fienze finde. Mit dem Aufheben einer Grenze zeigt sich immer eine neue; es ist eine fortgesetzte Abwechslung con Negation und Affirmation, eine ^dentität mit sich, die wieder in die Negation verfällt und daraus immer wieder hergestellt wird. - Dies ist der standpunkt Fichtes in Rücksicht des Theoretischen" (62)

فقد كانت آخر كلمات فشته بخصوص العقل النظرى أن هدف العقل يبقى مجاوزًا للعقل نفسه. ويظل يتطلع إليه دون جدوى حقيقية كما كان كانط يؤجل دومًا موعد بلوغ الفلسفة لغايتها الأخيرة. وبالتالى فقد كانت النتيجة النهائية التى استخلصها كانط ومن بعده فشته أن دائرة الفلسفة لاتكتمل أبدًا ولاتنغلق أبدًا. وذلك من منطلق أن من واجب الروح المتناهية الحتمى أن تضع خارج ذاتها شيئًا فى ذاته. ومن واجب الروح هذه أيضًا أن تسلم بأن هذا الشئ فى ذاته أو بأن هذا الشىء المطلق لايقوم إلا للروح المتناهية.

ومن ثم لايصل فشته إلى فكرة أن العقل النظرى يمثل وحدة مكتملة بين الذات والموضوع. بين الأنا واللاأنا. وتبقى واجبًا كما كانت عند كانط من قبل. هدف لايحتوى فى ذاته على الواقع المنتج للنتيجة.

وقد جاء شيلنج فيما بعد كانط وفشته ليدقق فى معنى مهمة الفلسفة والمعارف التى عليها أن تنتجها. وفى هذا التقويم كتب هيجل يقول إن تدقيق شيلنج لم يكن استعادة للوحدة الشكلية التى صاغها اسبينوزا أو اقتباسًا للكلية الذاتية كما بلورها فشته إنما أضاف شيلنج تبعًا لتصور هيجل الربط بين الكلية الذاتية والشكل غير المتناهى (٦٣).

وهكذ اقتصر اسبينوزا على الجوهر دون تحريك الجوهر. وركز فشته على الذات دون الموضوع. وكان الشكل عند فشته قائمًا لذاته وذاتًا. وفى هذا السياق كتب هيجل يقول:

" Oder die spinozistische substsnz soll nicht als das Unbewegte, sondern als das Intelligente gefaBt werden als eine in sich tätige Form, nach der Notwendigkeit ihrer Form gefaBt. so daB sie das Schaffende der Natur ist, aber ebensi auch wissen und Erkennen. Darum ist es in der philosophiezu tun. Es ist nich formelle vereinigung des spinoza, noch subjektive totalität wie bei Fichte, sondern Totalität mit der unendlichen Form; dieses sehen wir in der Schellingschen philosophie hervorgehen"(64)

واستخلص شيلنج مهمة الفلسفة من النقص الموضوعى للذات عند فشته. وقد استخلصها أيضًا من النقص الذاتى والديناميكى للجوهر الموضوعى عند اسبينوزا. وهكذا فقد كانت الكلية عند شيلنج مزيجًا بين الذات (فشته) وبين الجوهر (اسبينوزا) وكان هيجل نفسه قد بدا فى بعض كتاباته النقدية الأولى منحازًا لشيلنج ضد فشته خاصة فى الكتاب المعروف بعنوان الاختلاف بين نسقى فشته وشيلنج الفلسفيين. هذا وإن هيجل يدين لفشته أيضًا ببعض الدين.

إلا أن هيجل مع ذلك قد تحول فى آخر تطوراته الفكرية والناضجة إلى إعادة النظر فى شيلنج. وكتب يقول بأن مهمة الفلسفة التى حددها شيلنج ليست سوى

الربط بين فعل التفكير والوجود. وقد لاحظ هيجل تأثر شيلنج فى هذه العبارة بيعقوبى وإن لم يكن يعقوبيًا على أقل تقدير.

قد يبدو بحث شيلنج عن أساس مطلق للمعرفة مشابهًا لكلام يعقوبى وإن كان بحث شيلنج أدق فهو يحمل تصور «العملية» و«الحركة الحية فى القضية». كما يحمل رابطة بين الفكر والوجود فى قضية نظرية وفلسفية واحدة. وعند حديثه عن الصورة غير المتناهية كغاية أخيرة للفلسفة يهدف شيلنج تجاوز المنظور غير النهائى الذى هو الوصل فى الانفصال بين الفكر والوجود والأساس فى حد الفلسفة وموضوعاتها.

ومما يزيد الأمر تعقيدًا أن شيلنج قد أعلن فى كتابه عن منظومة المثالية المتعالية أنه ينتمى إلى منظومة فشته بمعنى أنه يسلم بالمعنى الدارج لكلمة معرفة كتطابق بين الذاتى والموضوعى. ومن واجبات المعرفة أن توحد التصور والواقع:

" Uber die Bestimmung beider hat er sich erklärt im system des transzendentalen Idealismus. wenn wir sein System des transzendentalen Idealismus zuerst betrachten, si hat es Fichteschen Ausgangspunkt; schelling hielt sich für Fichteaner. "Alles wissen beruht auf der Ubereinstimmung eines Objektiven mit einem Subjektiven. " Imgemeinen Sinne gibt man dies zu, es ist Einheit des Begriffs und der Realität. Die absolute Einheit, wo das Existierende vom begriffe nicht verschieden ist, diese vollendete ˆdee ist das Absolute, nur Gott; alles andere hat ein Moment der Nichtübereinstimmung des Objektiven und subjektiven," wir können den inbegriff alles bloB Objektiven in unserem wissen Natur nennen; der Inbegriff alles subjektiven dagegen heiBe das Icb oder die Intelligenz. " Sie sind an sich identidch und als identisch vorausgesetzt. Das Verhältnis der Natur zur Intelligenz hat er si angegeben:" wenn nun alles wissen gleichsam zwei Pole hat, die sich wechselseitig voraussetzen und firdern,.. so muB es zwei Grundwissenscbaflen geben, und es muB unmöglidh sein, vin dem einen pol auszugehen, ohne auf den anderen getrieben zu werden". (65)

لكن شيلنج لم يصل إلى الوحدة الحقيقية بين الفكر والوجود. فقد وضع الوحدة دون أى توسط . وبالتالى فهو لايدركها إلا من حيث الحدس الذهنى أو الفكرى المباشر. وهو الحدس الذى يفرض نفسه على المرء دون نقاش عقلانى. إنه حصيلة رسالة شبه إلهية لا محصلة فهم وتفكير. وهو يقول الوحدة كواقع يقبل التسجيل لا كواقع يقبل التقويم. باختصار الوحدة عند شيلنج حدث يتم تسجيله لا البرهان عليه أو على ضرورته. إنه عرض من العوارض.

أما هيجل فهو فيلسوف الوحدة. وهى حصيلة عملية عامة طويلة الأجل يختلف فيها الفكر مع الوجود ويتصل دومًا.

* * *

الهوامش

(١) هيجل. علم المنطق. نظرية الوجود (١٨٣٢). الأعمال الكاملة، المجلد ٢١. طبعة هـ. ى،جفول. هامبورج. دار نشر ف. مينير. شركة محدودة المسئولية، ١٩٩٠. ص١٠١.

(٢) المرجع السابق. ص٦٣.

(٣) المرجع السابق. ص١٠١.

(٤) هيجل. روح المسيحية وقدرها، الكتابات المبكرة. الأعمال الكاملة، المجلد١، فرانكفورت أم مين، زور كامب، ١٩٧١، ص٣٥٤

(٥) هيجل. الفرق بين نسقى فشته وشيلنج الفلسفيين، فى كتابات إيينا النقدية، الأعمال الكاملة، المجلد٤، طبعة هـ. بروكارد وهـ. بوخنر هامبرج، دار نشر ف. مينير، ١٩٧٩، ص١٦.

(٦) هيجل، ظواهريات الروح، الأعمال الكاملة، المجلد ٩، طبعة هـ. ف. فيسيل وهـ. كليرمون، هامبرج، دار نشرف ف. مينير، شركة محدودة المسئولية، ١٩٨٨، ص٨٠.

(٧) هيجل، علم المنطق، نظرية الوجود (١٨٣٢)، مرجع سبق ذكره، ص١٠١.

(٨) هيجل، دائرة المعارف الفلسفية، طبعة ١٨٣٠، الأعمال الكاملة، طبعة هـ. جلوكنر، المجلد٨، اشتوتجارت، ١٩٢٧ ـ ١٩٣٠.

(٩) هيجل، علم المنطق، نظرية الوجود (١٨٣٢)، مرجع سبق ذكره، ص١٠١.

(١٠) ج. ل. نانسى، الملاحظة النظرية، باريس، دار نشر جاليليو، ١٩٧٣، ص٧٨

(١١) المرجع السابق، ص٨٢ ٨٣.

(١٢) هيجل، دائرة المعارف الفلسفية، طبعة ١٨١٧، الأعمال الكاملة، المجلد٦، الفقرة ١٢٩، ص١٠٩

(١٣) المرجع السابق.

(١٤) المرجع السابق.

(١٥) هيجل علم المنطق، ٢، الأعمال الكاملة، المجلد ٦، فرانكفورت آم مين دار نشر زور كامب، ١٩٦٩، صـ٣٥١.

(١٦) المرجع السابق.

(١٧) المرجع السابق، ص٣٥٢.

(١٨) المرجع السابق

(١٩) المرجع السابق، ص٣٧٥.

(٢٠) المرجع السابق.

(٢١) المرجع السابق، ص٣٧٦.

(٢٢) هيجل، علم المنطق، نظرية الوجود (١٨٣٢)، مرجع سبق ذكره، ص١٥٨.

(٢٣) المرجع السابق.

(٢٤) المرجع السابق، ص١٥٩.

(٢٥) المرجع السابق، ص١٦٣.

(٢٦) المرجع السابق، ص١٥٣.

(٢٧) المرجع السابق.

(٢٨) المرجع السابق، ص١٦٣.

(٢٩) المرجع السابق، ص١٦٦.

(٣٠) چاك ديريدا، الكتابة والاختلاف، باريس، دار نشر سوىّ، ١٩٦٧، ص٣٦٧.

(٣١) هيجل، علم المنطق، نظرية الوجود (١٨٣٢)، مرجع سبق ذكره، ص٢٧.

(٣٢)المرجع السابق.

(٣٣) هيجل، دائرة المعارف الفلسفية، طبعة ١٨٣٠ و١٨٢٧، الأعمال الكاملة، المجلد ٨، الملحق بالفقرة ٢٣٢، ص٤٤٣.

(٣٤) هيجل، الاعتقاد والمعرفة، طبعة هـ. بروكارد وهـ. بوخنر، الأعمال الكاملة، ٤. هامبورج، دار نشرف. مينير، ١٩٨٦، ص٢٦.

(٣٥) هيجل، الفرق بين فشته وشيلنج الفلسفيين، مرجع سبق ذكره، ص١٠.

(٣٦) هيجل، محاضرات فى تاريخ الفلسفة، الأعمال الكاملة، المجلد ٢٠، فرانكفورت آم مين، دار نشر زور كامب، ١٩٧١، ص٣٦١.

(٣٧) هيجل ، الاعتقاد والمعرفة ، طبعة لاسون، الجزء الأول، دار نشر ف. مينير، ليبزنج، ١٩٢٨، ص٢٣٥.

(٣٨) المرجع السابق.

(٣٩) المرجع السابق.

(٤٠) المرجع السابق.
(٤١) المرجع السابق.
(٤٢) المرجع السابق.
(٤٣) هيجل، ظواهريات الروح، مرجع سبق ذكره، ص١٥٨.
(٤٤)المرجع السابق، ص١٥٧.
(٤٥) المرجع السابق، ص١٦٠.
(٤٦) المرجع السابق.
(٤٧) المرجع السابق.
(٤٨) المرجع السابق.
(٤٩) المرجع السابق.
(٥٠) المرجع السابق. ص١٥٧.
(٥١) المرجع السابق، ص١٥٨
(٥٢)المرجع السابق.
(٥٣) المرجع السابق.
(٥٤) المرجع السابق.
(٥٥) المرجع السابق.
(٥٦) المرجع السابق.
(٥٧) المرجع السابق، ص١٥٦.
(٥٨) ن. هارتمان، فلسفة المثالية الألمانية، ٢، هيجل، ١٩٢٩.
(٥٩) هيجل، محاضرات فى تاريخ الفلسفة، مرجع سبق ذكره، ص٢١٨.
(٦٠) المرجع السابق. ص٣٢٧.
(٦١) المرجع السابق، ص٣٥١.
(٦٢) المرجع السابق، ص٤٠٣.
(٦٣) المرجع السابق، ص٤٢٣.
(٦٤) المرجع السابق.
(٦٥) المرجع السابق، ص٤٢٤.

الخلاصة

الحاجة إلى الفلسفة

كان موضوع البحث هو الحفر عند الوحدة المعرفية والاختلاف السياسى. هل نعتبر هيجل فيلسوفاً أم حكيماً؟ وإذا كان صحيحاً أن الله وحده هو الحكيم فهل يصح أن نقول إن هيجل حكيم؟ وإذا كان هيجل فيلسوفاً فهل يعنى ذلك أنه يمتلك الحقيقة المطلقة وأنه ظل يبحث عنها دون جدوى؟ هل نقتصر على القول بأن كل فيلسوف على حدة يمتلك قدراً يزيد أو يقل من المعرفة بالحقائق الأكثر أهمية؟

بهذه الأسئلة دخلنا على موضوعنا. ولم ندخل على هيجل من زاوية سيكولوجية كسؤال «الاتجاه فى التفكير». ولم ندخل كذلك على هيجل وأعماله من منظور وجودى كسؤال وجود الموجود، إنما كان سؤالنا المركزى ابستمولوچيا يبتغى صياغة تصور هيجل للمعرفة الفلسفية.

ومما لاشك فيه هو أن الفلاسفة قبل هيجل قد أفاضوا فى قضية وجود الفلسفة وجوهرها وتصورها. لكن قبل هيجل كان النظر فى هذه القضايا نفسها فى المرتبة الثانوية. قياساً بما تم عند هيجل رأينا أن التعبير الأول والأكبر عن فلسفة الفلسفة هو تصور العملية الغائية التى تجرى ضمنها الفلسفة. وقد كان فضل المثالية الألمانية أنها أثارت سؤال القدرة على المعرفة وهدف المعرفة. ولاشك أن هناك حاجة فلسفية لايمكن أن نطلبها. لكن ذلك ليس دليلاً على أساس متين لتلك الحاجة. بعد هيجل طالب ماركس بألا يثار سؤال عن الفلسفة ذاتها إنما تطلع إلى التناول «الموضوعى» لقضية الفلسفة.

وليست الحاجة إلى الفلسفة كالحاجة إلى الغذاء أو الشراب أو الملبس إنما هى حاجة خاصة تفترض سلفاً اشباع حاجة المأكل والشراب والملبس. وتفترض أيضاً مجموعة من الشروط. وتزيد خصوبة الفكر أو تقل تبعاً للمواقف والمواضع والملابسات التاريخية والجغرافية.

إلا أن مجموع هذه العوامل تنبع من محددات كلية لا من طريق المصادفة. وهذا التجمع العشوائى للعناصر المتفرقة فى ظاهرها تحكمها فى جوهرها ضرورة معينة تدخل فى السياق من نفسها. وموضوع فلسفة الفلسفة هو أن تكتشف هذه الضرورة. إنه مشروع يشرّف الفلسفة. فهى تعرى ثوابت معينة تضبط عوارض النظم والمذاهب والآراء. وإنه لمشهد مثير للغاية أن نرى كيف تسمى الفلسفات جميعاً نفسها وكيف أن الأفكار الخاصة تتجمع وتؤثر وتتبادل التأثير وتجد الواحدة فى الأخرى إما عاملاً مطوراً أو عقبة تحول دون تحقيق ذاتها.

وهكذا فالفلسفة هى العلم الذى يقوم على أساس من الاحتياج إلى الفلسفة. وهو الاحتياج الذى يختص به المجتمع المعرفى والبورجوازى الحديث. والفلسفة - فى هذا السياق الاجتماعى الخاص - تمثل واحدة من الحاجات الشخصية الملموسة. الخاصة. والمتوسطة والمتصلة بشخصيات أخرى. لأن الفلسفة حوار النفس مع ذاتها كما كان أفلاطون يقول فى محاوراته.

وتنبع الحاجة إلى الفلسفة من الأنسجام المفقود أو من الوحدة التى تفقدها الروح. والنزعة الأخلاقية تنطلق من التعارض الثابت فى الإرادة بين الكلية الروحية والخصوصية الطبيعية أو المحسوسة. وتقوم الفلسفة على البحث عن التوسط بين هذه الجوانب المعزولة دون أن تحذف صراعها المتبادل. أما النزعة الأخلاقية فهى تستلزم الوحدة الأخلاقية بين الوحدة الكلية والإختلاف الخاص.

على أن هذا التعارض الأخلاقى هو التخارج الذاتى للانقسام الحاسم / الباطن بين الواقع الخارجى والوعى. وإذا نظرنا نظرة مجردة إلى هذا التعارض بين العام والخاص يصبح العام والخاص جانبين اثنين معزولين الواحد عن

الآخر. وأما إذا نظرنا نظرة ملموسة إلى التعارض نفسه فإنه يظهر بمظهره الحقيقى التعارض بين التجريد والملموس. وأما إذا نظرنا نظرة روحية إلى التعارض نفسه فإنه يصبح تعارضاً بين الطبيعة الروحية للإنسان وبين الطبيعة المحسوسة له بين الروح والجسد. بين الحرية والضرورة. بين الداخل والخارج. بين التصور والحياة، بين النظرية والتطبيق، بين الفكر والوجود.

حقاً إذا نظرنا إلى الإنسان من زاوية واقعية وعملية خالصة. أى من حيث كونه مكبلاً بالحاجات المادية فإن الطبيعة تتهدده وتشغله بالغايات الحسية ومتاع الدنيا والغرائز الطبيعية والإنفعالات. من ناحية أخرى يرتفع إلى مرتبة مطلقة هى مرتبة الفن والدين والفلسفة. ويعطى لنفسه أيضًا قواعد ومحددات كلية. باختصار إنه يفكر. لكنه يجرد العالم من راهنيته وحياته. ويختزل العالم إلى تجريدات. إلا أن هذا الإنقسام العالمى إلى تجريدات يخلق الاحتياج إلى ذوبانه الذاتى وتصبح مهمة الفلسفة تجاوز هذا الإنقسام. ويصبح على الفلسفة أن تبين أن لا العالم ولا التجريد حقيقى وحده إنما كينونتهما تذهب إلى حلها الذاتى. فالحقيقة لاتوجد إلا فى التوسط بين الذات والموضوع. وهذا التوسط لايمثل مطلباً أو واجباً أخلاقياً أو افتراضياً من افتراضات العقل. إن التعارض بين الذات والموضوع ليس تعارضاً إنما القصد هو أن نقول إن الذات والموضوع لايوجدان إلا فى توافقهما.

إلا أنه منذ الشكاكين اليونان إلى الكتاب المحدثين ظل العقل يعرف التمزق بين ميوله الباطنية الخاصة. أى بين العقل والفهم، بين العقل والتفكير. ففى كل لحظة يجمد التفكير جانباً واحداً من جوانب الواقع والحقيقة. وقد يستطيع العقل أن يواصل مسيرته. نجد هدفه على نحو لاينتهى أبداً.

وقد عمق هيجل أفكاره التى كان قد صاغها فى مرحلة فرانكفورت. وقامت هذه الأفكار. على أن الانقسام أو الصراع يمثل عاملاً رئيسياً فى الحياة. وفى روح المسيحية وقدرها على وجه الخصوص يركز هيجل على الانقسام الذى يمزق العقل (النظرى) والتفكير (عند كانط وأتباعه).

على أن هيجل فى كتابه اللاحق عن الفرق قد تطلع إلى تجاوز التمزق أولا فى صورته الدينية (الاختلاف بين المسيحية واليهودية) وفى صورته الفلسفية ثانياً (الصراع فى ذلك الوقت بين كانط وفشته من ناحية وشيلنج وهيجل من ناحية أخرى).

هذه هى الحاجة إلى الفلسفة. إنها الحاجة إلى الوحدة. لكنها الوحدة التى لاتدمر تماماً التمزق السابق.

فلندقق قليلا هنا فى الملاحظة الهامة التى أوردها هيجل فى كتابه عن الفرق بين فشته وشيلنج عن الحاجة إلى الفلسفة.

فهو يصرح أن الإنقسام هو المصدر الأصلى للحاجة إلى الفلسفة. وهو يشدد على ذلك. والكلمة الألمانية الأصلية المقصودة والتى نترجمها بالإنقسام هى كلمة entzweiung. وهى التى تعنى الإنقسام أو الإنكسار. الإنفصال. الإنقطاع. التباعد، التفريق الإنفصام، واحد ينقسم إلى إثنين. هذا هو المصدر الأصلى للفلسفة.

وفى كتابه عن الفرق بين فشته وشيلنج يفحص الفيلسوف إذن الجرح والألم وتخفض الفلسفة التقسيم. وترتد إلى ماقبل المصدر. ترجع إلى الوحدة اللامتناهية. لكنها ترتد لتعيد اكتشاف الإنسجام الممزق. الإنكسار لايزول تماماً مع نشأة الفلسفة. إن ما يزول هو الطريقة التى كان يدرك بها الفهم العام « التمزق». أى أن مايزول مع الفلسفة هو الطريقة التى تدرك المتعارضات فى ذاتها وكأنها عناصر مستقلة بذاتها. وهو الأمر الذى يقطع الصلة بين الإنسان والمطلق على نحو لايفيد الوصل من جديد. إنه يقيم قطيعة لا محددة بين الذات والكل الحىّ

فمهمة العقل هى تغيير التعارض الذى كان قد صاغه وبلوره الفهم وبدله إلى تعارض مطلق. وهذا التبديل لايؤدى إلى نفى الفهم نفياً سطحياً أو خالصاً. فالتعارض المطلق أو العقلى لايمثل آخر المطاف بالنسبة للاختلاف إنما يشير إلى لامبالاة الإختلاف وإلى الإختلاف المجرد والسلبى الذى يخلو من الربط بين العلاقة بالآخر والعلاقة الذاتية. إنه يقود إلى الاختلاف بين الهوية والاختلاف.

وأمـا الحـاجـة إلى الفلسـفـة فـهـى تنشـأ عن التـعـارض الأصلى بين الروح والجسد، بين العقل والمادة، بين الاعتقاد والمعرفة. بين الحرية والضرورة. وعلى حين يدرك العقل هذا التعارض إدراكاً كلياً وحياً يدرك الفهم الظاهرة نفسها إدراكاً مفكوكاً بلا حياة حقيقية. فالتعارض يختلف عن التدليل عليه فلسفياً إلى البرهان العلمى. إلا أن التاريخ الحقيقى للفلسفة يقتبس نموذجه الطبيعى من الحياة البيولوجية. وقد أوصى الشاعر جوته بهذه الفكرة فى أشعاره.

وينتقل هيجل من التعارض بين الروح والجسد إلى التعارض الحقيقى بين الذات المطلقة والموضوع المطلق. وهو التناقض الذى ينفى ويحافظ على الإنكسار المزدوج الذى تمتاز به الحياة. إذن تمثل الفلسفة الحاجة إلى إعادة وضع اللحظات المتعارضة ضمن علاقتها الحية وتداخلها. ومن ثم تنشأ الحاجة إلى الفلسفة من هذا الإنفصال أو الإستقلال الذى يحول دون لقاء الروح والعالم. وكلمة الاستقلال نفسها تدل على معنيين. أما أن العالم والروح يقوم الواحد بذاته وينتج ذاته بغض البصر عن الآخر. ،وبهذا المعنى يقترب كل منهما من الدلالة الإلهية أو المطلق. أو يشكل كل منهما كياناً يقوم على ذاته وحدها دون تناول الأمور الأخرى. لكن الفهم يتميز بميزة أساسية هى أنه يطلق لحظة أساسية على حساب لحظة أخرى. وهكذا يتعارض العالم الخاص والملموس مع عموم المحددات الروحية. على أن حقيقة الفهم تقوم على الإشارة إلى علاقة سلبية. بين الروح والعالم. وتدل هذه العلاقة على أن الروح والعالم لايتعايشان إلا بالتجنى المتبادل والمواجهة المتبادلة. وهى علاقة تثبت الصلة بين الروح والعالم ضمن علاقة انفصالية من نوع إما أن نعيش فى هذا العالم أو أن ننظر إليه دون أن نعيش. وهكذا يقوم العالم لذاته. ويقوم الفكر أيضاً لذاته. ويبقى العالم غريباً عن الروح والروح أجنبية عن العالم.

وهذا هو مأزق الحاجة إلى الفلسفة الحقيقى. كيف تستطيع الروح أن تتحد مع العالم دون أن تتحول الحاجة إلى عرض من العوارض؟ لأنه فى حال استقلال الروح عن العالم تصبح هذه الحاجة عرضاً. إلا أن مفردة Bedurfnis تدل على الضرورة.

وواقع الأمر أن الحاجة إلى الفلسفة مزدوجة. هى عرضية وضرورية فى آن واحد. فهى ضرورية لأنها تحول التعارض بين الروح والمادة إلى تناقض. وهى عرضية لأنها لاتقضى تماماً على التعارض. ونشدد هنا على أن ضرورة الفلسفة وعرضيتها تقومان على الحاجة إلى تصور الوجود المتحول للعالم الفكرى والواقعى بوصفه صيرورة وكذلك الحاجة إلى تصور وجود العالم بوصفه ناتجاً.

وهكذا تنبع الفلسفة من الصيرورة. فهى لاتقوم إنما تصير.

وكتاب الفرق بين فشته وشيلنج الذى يتحدث فيه هيجل بشكل محدد عن الحاجة إلى الفلسفة يؤكد على ضرورة تسييل الوجود ونقيضه اللاوجود المجمدين بوصفهما ناتجين من التفكير. إذن الفلسفة هى محصلة عملية طويلة المدى من النشاط اللامتناهى وصيروة الإنتاج الفكرى.

وتقوم مملكة الحقيقة التى تسكنها الفلسفة بفعل الوعى بالحقيقة والحق وبقوة الشجاعة فى رغبة الحقيقة. ومن منطلق الثقة فى العلم والاعتقاد فى العقل والثقة والإيمان بالذات. وفى هذا السياق يقول هيجل إن الشجاعة فى طلب الحقيقة والإيمان بقوة الروح هما الشرط الأول فى دراسة الفلسفة. فعلى الإنسان أن يفخر بذاته وبأنه جدير بما هو أرفع. وهو لايستطيع أن يصوغ رأياً حقيقياً فى عظمة الروح وقوتها. والجوهر المغلق للكون لايملك فى ذاته أى قوة تقاوم شجاعة المعرفة. وعلى هذا الجوهر أن ينفتح أمام الكون ويضعه نصب عينيه كما على هذا الجوهر أن يثرى ويعمق المتعة الكونية.

كان هيجل يركز على المصدر الذاتى للحاجة إلى الفلسفة. ويتجلى هذا المصدر فى الوثوب الفلسفى المشترك بين كل من يعيش من أجل البحث النظرى. وهو الوثوب الشخصى إلى الوحدة. والخاص الذى يتناقض أول الأمر مع العام يمثل الحاجة الذاتية. وبالتالى فالحاجة الأولى إلى الفلسفة هى حاجة رومانسية وأولية ودرامية وعشقية. وهى ليست حاجة ذاتية بالمعنى الضيق لكلمة «ذاتية» أى أنها ليست الحاجة التى تتناقض مع الحاجة الموضوعية إنما هى الحاجة الذاتية نفسها التى تتجلى لذاتها لحاجة موضوعية. أنها الطريقة التى تستعرض فيها الحاجة الذاتية جانبها الموضوعى.

والثقافة الحديثة هى التى بلورت وبالغت فى فصل الذات عن الموضوع فصلا عنيفاً. وقد أنشأت الثقافة الروحية والفهم الحديث داخل الإنسان هذا الفصل الحاسم. وهو الفصل الذى يحول الإنسان إلى كائن مزدوج يعيش فى عالمين متعارضين. مما يجعل الوعى أيضاً يتصارع ضمن هذا الفصل. ويبقى الوعى عاجزاً عن اشباع ذاته. لأنه مرفوض هنا وهناك. ومن المؤكد أن ظاهرة الثقافة bildung تمثل انفصالاً للذات عن الموضوع.

وهكذا تنشأ الحاجة إلى الفلسفة من اغتراب الذات عن نفسها. وهو الاغتراب الذى تنتجه الروح نفسها. وهو ينتج عن عمل السلب فى ظاهرة الثقافة.

وكان النظر المعتاد للحاجة إلى الفلسفة وإشباعها يمثل هدفاً مطلقاً نتج عنه عدم اعتبار الثقافة أمراً خارجياً أو وسيلة سطحية للوصول إلى غاية الفلسفة. إلا أن هذا النظر لايرى طبيعة الروح وغاية الفلسفة وبالفعل لا تستطيع الروح أن تكتسب إنتاجها أو فاعليتها دون أن تنقسم على نفسها. إن الثقافة هى الروح المغتربة عن نفسها. والاغتراب entfremdung يمثل صيغة من صيغ تخارج الذات عن نفسها. وتصبح فيه الذات أجنبية عن نفسها، الاغتراب إذن فى ذاته وفى المعنى الذى اكتسبه فى التراث الهيجلى التابع من أعمال الشراح أمثال لوفيت وهـ. ماركيوز وج. لوكاتش، وبلوخ، وج. هيبوليت.

وعظمة فلسفة هيجل ومحصلتها الأخيرة فى جدل السلب كمبدأ محرك وخلق لفعل التفكير النظرى يقوم إذن من ناحية على أن هيجل يدرك انتاج الروح لذاتها كعملية تتموضع فيها الروح ثم تزيل هذا التموضع. أى Entfremdung و Entausserung الغربة والتخارج. وترتد الروح إلى نفسها. ويستعمل هيجل فى سياق الحديث عن الثقافة Bildung مصطلح الـ Entfremdung. أى أنه يلجأ إلى مصطلح الاغتراب لتفصيل تصوره للثقافة لكنه يلجأ أيضاً فى سياق بلورة تصوره للثقافة إلى مصطلح التخارج Entausserung .

ويشتق مصطلح الاغتراب فى أصله الألمانى Entfremdung من فكرة الأجنبى أو الغريب على حين ترجع كلمة Entausserung إلى فكرة التخارج. لأن هيجل

يدرك جوهر العمل. تتولاه الروح الموضوعية والحقيقية والمنتجة بوصفه محصلة عملها هى.

ويقوم العمل الثقافى على نسيان الذات من ناحية وعلى التخارج الذاتى من ناحية أخرى. وينتقل الفكر إلى الوجود من طريق العمل المزدوج للاغتراب والتخارج بهاتين العمليتين تنتقل الفكرة من العام إلى الإنتاج ومن التجريد إلى الوجود. والعمل المزدوج الشاق المغترب والمتخارج للثقافة الموضوعية يجعل الروح تصارع ذاتية السلوك العشوائى والرغبة المباشرة وأهواء البشر. وبالتالى يستطيع الفكر الذاتى أن ينتج العام بداخل نفسه. ويصبح قادراً وجديراً بأن يحقق فكر الفكر.

وهكذا فوجهة النظر التى تجعل الثقافة قبلية كمصدر محايث للحاجة إلى الفلسفة وتجد أيضاً قيمتها اللامتناهية هو المعنى الحقيقى للاغتراب. لاغتراب الذات عن الجوهر ولاغتراب الجوهر عن الذات. وفى مقابل وعى الروح بالواقع الموضوعى نجد هذه الوحدة بين الجوهر والذات. وفى مقابل الوعى المنتج للروح نجد الوعى المحض للروح نفسها لكن بوحدة الوعى الذاتى بين الذات والجوهر.

الوعى الذاتى ينتج. وعند اغترابه فى الواقع المنتج نفسه يفقد ذاته. وهذا الاغتراب يمثل الجوهر. والوعى الثقافى الخالص يعارض بين فعل التفكير والوجود. بين الدنيا والآخرة بين الجوهر والكينونة. بين العام والخاص.

إذن الخاصية الأساس لصورة الثقافة هى أن الثقافة تبلور فى آن واحد عالماً واحداً موحداً وعالماً مزدوجاً ومنفصلاً.

على أن الدلالة الجوهرية للثقافة هى أنها نطاق لاتحايث فيه الروح ذاتها إنما هى خارج ذاتها دوماً. فى روح غريبة أو أجنبية. بعيدة عن الوحدة القائمة بجوار ذاتها. بعيدة عن هدوء الوحدة العائدة إلى ذاتها. لكنها تقوم على اغتراب النقيض. فى المجتمع والسياسة والثقافة. إذن الثقافة فى معناها العريض كل تتعارض فيه كل لحظة مفردة بالأخرى. ويمثل واقعاً مغترباً.

إنه عصر التنوير. فعصر التنوير هو الذى يختتم هذه العملية الثقافية التى تضع العوالم الروحية فى الذهن وحده. وفى خلال معارضتها للاعتقاد ومن

خلال اعتبار الثقافة الاعتقاد إيماناً بملكوت الجوهر القائم فى الآخرة وكأنه أجنبى فإن الثقافة - بهذا المعنى - هى التنوير نفسه.

وبالمعنى الفلسفى يمثل هذا الاغتراب حال التنوير. لاشك أن هذا التعارض ليس محصلة التفكير ونتيجة من نتائج مدرسة فلسفية يمثلها التنوير وإن اثارت الوعى الإنسانى فى صور متنوعة منذ زمن طويل. إلا أن هناك صورة فلسفية للإنكسار الحاسم المعاصر لهيجل. وبوصفه ابناً من أبناء التنوير الأوفياء عاش هيجل انكساراً فلسفياً حقيقياً. وكان هذا الإنكسار يدل على إرتداد فعل التفكير النظرى إلى التوكيد على الطابع الوهمى للوحدة المطلقة بين الذات والموضوع. وذلك فى إطار من الإعلان عن أولية الحاجة المباشرة والامبريقية والشعورية والحدسية.

وقد كانت الخاصية التى هاجمتها قوة التصور هى الإيمان. وقام الإيمان فى مواجهة الذهن الخالص. وذلك فى صورة الوعى الخالص والإغتراب المتبادل بين لحظتين اثنتين مفردتين منفصلتين ومتعارضتين. ويعبر عصر التنوير عن الاختلاف المرير بين الإيمان والعلم. وهو الاختلاف نفسه الذى يختلف تبعاً للصيغ المختلفة التى تطبع السلوك السلبى للوعى سواء أكان هذا السلوك السلبى فى صورة نزعة الشك أم فى صورة النزعة المثالية النظرية أو العملية. ومن خصائص الوعى أن ينقسم إلى إيمان وذهن.

كما يتجلى هذا الإنقسام فى السياسة: الاغتراب السياسى للمواطن. وينشأ هذا الاغتراب عندما يجعل الفرد ذاته كفرد لذاته أو كفرد لكل، جوهرى، يمتلك قيمة لا متناهية. إذن عندما تفقد الذات شخصيتها ترفض الذات أن تقول قيمتها المطلقة لذاتها. وترفض النظر الحرفى للموضوع سواء أكان موضوعاً مطلقاً أم كلياً أم جوهرياً أم سياسياً (الدولة). إلا أن فعل التفكير يعنى أن نضع شيئاً فى صورة عامة. وفعل التفكير الذاتى يعنى المعرفة الذاتية كعام، أن تعطى الذات نفسها الحد العام. أن تتصل بذاتها. لكن فى بداية النظر الفلسفى يبدو المحتوى السياسى قائماً على إنكسار الدولة والمواطن. وتظهر الفلسفة فى التاريخ عندما يظهر هذا الإنفصال بين الدولة والمواطن.

وقد كان عصر هيجل عصر الانكسار أو الانفصال عن العالم القائم وتمثلاته السائدة. وقد تجلى هذا الانكسار فى اندلاع الثورة الفرنسية. ويذكر هيجل أن سقراط وأفلاطون عندما تفلسفا كانا قد انصرفا عن الحياة السياسية الأثينية. كان افلاطون يبحث عن إقامة حياة أفضل إلى جوار دينيس. وكذلك انتشرت الفلسفة والديانة المسيحية فى ظل الأباطرة الرومان. أى فى ظل الشقاء العام والانهيار السياسى، وأخيراً ظهرت العلوم والفلسفات الحديثة فى الحياة الأوروبية فى القرن ١٥ والقرن ١٦ عندما انهارت حياة العصور الوسطى التى جمعت السياسة والحياة البورجوازية والخاصة فى إطار الديانة المسيحية.

لكن هيجل يؤكد أن التاريخ السياسى ليس العلة Ursache أو الأساس Grund فى الحاجة إلى الفلسفة إنما روح الشعب تتوغل فى التجليات كافة.

* * *

الهوامش

(١) هيجل. محاضرات فى تاريخ الفلسفة، مرجع سبق ذكره، ص ١٥.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق.

(٤) المرجع السابق. ص ٥٩.

(٥) هيجل، الكتابات المبكرة، مرجع سبق ذكره، ص ٥٥٥.

(٦) چان چاك شوڤالييه، أمهات الكتب السياسية. من مكياڤيللى إلى أيامنا. الجزء ١، ترجمة چورج صدقنى، دمشق، وزارة الثقافة، ١٩٧٠، ص ٢٠.

(٧) المرجع السابق، ص ٢١.

(٨) المرجع السابق.

(٩) المرجع السابق، ص ٥٥٦.

(١٠) المرجع السابق، ص ٥٥٨.

(١١) المرجع السابق.

(١٢) هيجل، خطوط فلسفة الحقوق الأساسية، مرجع سبق ذكره، ص ٢٨٧.

(١٣) المرجع السابق، ص ١٧.

(١٤) د. هيم، هيجل وعصره، محاضرات حول نشأة فلسفة هيجل وتطورها وماهيتها وقيمتها، ١٥ محاضرة، برلين، ١٨٥٧: طبعة ثانية، ١٩٢٧:
أعيد طبعه عام ١٩٦٢ هيلديسهايم.

(١٥) المرجع السابق، ص ٦.

(١٦) ف. ى. شتال فلسفة الحقوق فى ذاتها التاريخية. الحقوق المسيحية ونظرية الدولة، المجلد الأول، هيدلبرج، ١٨٥٦، ط ٤، ص ٤٥٠.

(١٧) المرجع السابق، ص ٤٤٥.
(١٨) المرجع السابق، ص ٤٥٧.
(١٩) هيجل، محاضرات فى فلسفة التاريخ، مرجع سبق ذكره، ص ٥٢٠.
(٢٠) المرجع السابق.
(٢١) المرجع السابق.
(٢٢) المرجع السابق. ص ٥٢٠ ـ ٥٢١.
(٢٣) المرجع السابق، ص ٥٢٣.
(٢٤) المرجع السابق، ص ٥٢٥.
(٢٥) المرجع السابق، ص ٥٢٦ ـ ٥٢٧.
(٢٦) المرجع السابق. ص ٤٩٤.
(٢٧) المرجع السابق. ٤٩٦.
(٢٨) المرجع السابق، ص ٤٩٤.
(٢٩) المرجع السابق. ص ٤٩٧.
(٣٠) المرجع السابق.
(٣١) المرجع السابق، ص ٤٩٨.
(٣٢) المرجع السابق، ص ٤٩٩.
(٣٣) المرجع السابق.
(٣٤) المرجع السابق. ص ٥١٦.
(٣٥) هيجل، نظام الفلسفة. ط هـ. جلوكنر، اشتوتجارت، فرومان، ١٩٦٥، ص ٨٦ ـ ٨٧.
(٣٦) هيجل. محاضرات فى فلسفة التاريخ، مرجع سبق دكره، ص ٤٩٩ ـ ٥٠٠.
(٣٧) هيجل، نظام الفلسفة، مرجع سبق ذكره، ص ٨٥.
(٣٨) هيجل، محاضرات فى فلسفة التاريخ، مرجع سبق ذكره، ص ٥٢٨ ـ ٥٢٩.
(٣٩) المرجع السابق. ص ٤٤٩.
(٤٠) المرجع السابق، ص ٥٠١.
(٤١) إريك ڤيل، هيجل والدولة، باريس، ڤران، ١٩٧٤، ص ٧٩.
(٤٢) نول، ص ١٠: وقائق ، ص ١٧٤.
(٤٣) هيجل، محاضرات فى فلسفة تاريخ العالم، المجلد الأول، ط ى. هوفمايستر، ف. مينير، هامبرج، ١٩٥٥، ص ٧٥.
(٤٤) المرجع السابق، ص ٧٦.
(٤٥) المرجع السابق.
(٤٦) المرجع السابق، ص٧٨.

(٤٧) المرجع السابق.

(٤٨) المرجع السابق.

(٤٩) المرجع السابق. ص ١٧١.

(٥٠) المرجع السابق.

(٥١) المرجع السابق.

(٥٢) هيجل، الكتابات المبكرة، مرجع سبق ذكره، ص ٤٥٧.

(٥٣) المرجع السابق، ص ٤٥٧.

(٥٤) المرجع السابق.

(٥٥) المرجع السابق، ص ٤٥٨.

(٥٦) المرجع السابق.

(٥٧) المرجع السابق.

(٥٨) المرجع السابق، ص ٤٦٣.

(٥٩) هيجل. حول طرق التناول العلمى للقانون الطبيعى، حققه وترجمه وشرحه وعلق عليه برنارد بورجوا، باريس، ڤران، ١٩٧٢، ص ٩٥.

(٦٠) المرجع السابق، ص ١٠٠.

(٦١) المرجع السابق، ص ٦٣.

(٦٣) هيجل، النصوص التربوية، مختارات حققها وترجمها وشرحها وعلق عليها برنارد بورجوا، باريس، ڤران، ١٩٩٠، ص ١٣.

(٦٤) المرجع السابق.

(٦٥) هيجل، نظام الفلسفة، مرجع سبق ذكره، ص ٣٢.

(٦٦) المرجع السابق.

(٦٧) المرجع السابق. ص ٣٦.

(٦٨) هيجل، **محاضرات فى فلسفة التاريخ**، مرجع سبق ذكره، ص ١١١.

(٦٩) المرجع السابق.

(٧٠) المرجع السابق.

(٧١) هيجل. محاضرات فى فلسفة التاريخ، مرجع سبق ذكره، ص ٥١٩ ـ ٥٢٠.

(٧٢) هيجل، محاضرات فى فلسفة التاريخ، ط. ى. هوفمايستر، مرجع سبق ذكره، ص ٩٨.

(٧٣) المرجع السابق.

(٧٤) أفلاطون، الجمهورية، باريس، جرنييه فلاماريون، ١٩٦٦، ص ٢٢٩.

(٧٥) هيجل، دروس عن أفلاطون، ألمانى ـ فرنسى، حققه وعلق عليه وقدم له ج. ل. ڤييار ـ بارون. باريس، أوبييه ـ مونتنين، ص ٧٢. وهى دروس ترجع إلى عامى ١٨٢٥ ـ ١٨٢٦.

(٧٦) المرجع السابق، ص ٣٤.

(٧٧) ك. هـ. إلتينج، حول تكوين فلسفة الحقوق الهيجلية، دراسة فلسفية شاملة، مرجع سبق ذكره، ص ١٩٠ ـ ١٩١.

(٧٨) هيجل، الخطوط الأساسية لفلسفة الحق، مرجع سبق ذكره. الفقرة ٤، ص ٢٨.

(٧٩) المرجع السابق.

(٨٠) رودولف هيم، هيجل وعصره، مرجع سبق ذكره، ص ٣٥٧.

(٨١) كارل ماركس وفريدريش إنجلز، الأعمال الكاملة، برلين، ١٩٥٥، المجلد ١، ص ٣٠٠.

(٨٢) إريك ڤيل، هيجل والدولة، باريس، ڤران، ١٩٧٤، ص ١٢، هامش ١ .

(٨٣) المرجع السابق، ص ١٣، هامش ٣.

(٨٤) المرجع السابق.

(٨٥) المرجع السابق.

(٨٦) روزينكراس، حياة هيجل، مرجع سبق ذكره، ص ٣٠٤.

(٨٧) هيجل، محاضرات فى فلسفة التاريخ، طبعه هوفمايستر، مرجع سبق ذكره، ص ٢٠٩.

(٨٨) المرجع السابق، ص ٢٠٤.

(٨٩) المرجع السابق.

(٩٠) المرجع السابق، ص ٢١٠.

(٩١) تيودور أدورنو، ثلاث دراسات عن هيجل، باريس، بايو، ١٩٧٩، ص ٩٤.

(٩٢) فريدريش إنجلز، طنددوهرنج، باريس، دار المطبوعات الاجتماعية، ١٩٧٧، ص ٣١٩.

(٩٣) هيجل، دائرة المعارف الفلسفية، ط ١، ١٨١٧، مرجع سبق ذكره، الفقرة ٤٠١ من المجلد الثالث من دائرة المعارف الفلسفية حول فلسفة الروح.

(٩٤) المرجع السابق، الفقرة ٤٣٣.

(٩٥) المرجع السابق، الفقرة ٤٤١.

(٩٦) المرجع السابق، ط ٢، ١٨٣٠، ١٨٢٧، ط.هيجل نفسه، هيدلبرج، ١. أوسڤالد، ١٨٢٧، الفقرة ٥٣٧.

(٩٧) المرجع السابق، ص ٥٣٩.

(٩٨) المرجع السابق.

(٩٩) المرجع السابق.

(١٠٠) المرجع السابق.

(١٠١) المرجع السابق.

(١٠٢) هيجل، الكتابات المبكرة، مرجع سبق ذكره، ص ٤٦١.

(١٠٣) المرجع السابق، ص ٤٦٢.

(١٠٤) المرجع السابق، ص ٤٦٤.
(١٠٥) هيجل، الخطوط الأساسية لفلسفة الحق، مرجع سبق ذكره، ص ١١.
(١٠٦) المرجع السابق، ص ١٥.
(١٠٧) المرجع السابق، ص ١٧.
(١٠٨) المرجع السابق.
(١٠٩) سنفصل هذا القول فى التحليلات اللاحقة.
(١١٠) هيجل. محاضرات فى فلسفة التاريخ، مرجع سبق ذكره، ص٥٥.
(١١١) المرجع السابق.
(١١٢) المرجع السابق، ص٥٦.
(١١٣) المرجع السابق، ص ٥٧.
(١١٤) المرجع السابق، ص ٥٨ ـ ٥٩.
(١١٥) المرجع السابق، ص ٥٨.
(١١٦) المرجع السابق.
(١١٧) المرجع السابق. ص ٦٥ ـ ٦٦.
(١١٨) المرجع السابق. ص ٦٨.

معجم الكلمات الفلسفية
ألمانى / عربى

Abgrund	هاوية
abhangen, abhagig, Abhangigkeit	فصل، متعلق، ارتباط
Absicht	نية
Absonderung (If. Besonderung)	عزل
allgemein, Allgemeinheit	عام، العامة
Andaeht	تعبد
anderssein, anderswerden	الوجود على وجه آخر، الصيرورة على وجه آخر
anerkennen, Anerkennung	اعترف ب، اعتراف (قبول)
Anfaug	بداية
Angst	خوف
anscheuen, Anschauung	نظر إلى، مشاهدة (رؤية)
ansuch, Ansichsein (das)	فى الذات. الوجود فى ذاته
Anstoss	صدمة
An streuguung	إجهاد
an und fir sich, Anundfursichsein (das).	فى الذات والذات الوجود فى ذاته والوجود لذاته.
au ferstehen	بعث، قام.
،au fgeben	أرسل
au fheben, aufhel-	تجاوز، تجاوز
aufklarung (die)	التنوير إيضاح (استكشاف)rung
auflosen, auflosung	
aufoqfern, Aufopferung	ضحى، تفانى فى (اندماج فى)
auf treter	داس

Ausbreitung	انتشار
Ausdruck, ausdrucken	امتداد
Ausdruck, ausdrucken	عبارة، عصر (عبر عن)
ausfuhrlich (adj)	مفصل
Ausführung	إنجاز
auslegen, Auslegung	عرض، تفسير
ausschliessen, Ausschliessung	استثنى (عن،
äusser, äusserlich, Aeusserlichkeit	خارجى، خارجى، ظاهر
äusseen, Aeusserung	عبر عن، قول
ausseresichsein	الوجود الذاتى - الخارجى
aussprechen	نطق ب
Austauscheung	تبديل
Um tausch, Umtauschung, Wechsel)	
bedeuten, Bedeutung (sinn)	عنى، معنى

ببلوغرافيا

١ـ أدوات البحث

(أ) ببلوغرافيا هيجلية

FISCHER, K. hegels Leben, Werke und Lehre. 2 é éd. Heidelberg, 191; repr. Wissenschaftliche. Buchgeselschaft, 1963..

SASS, H. M. Bibliographie Concernant L"influence exercée lar la théorie Politique de Hegel au Xlxe siécle, in, Joachin Ritter, Hegel et la Révolution Francaise, Paris, Beauchesne, 1970.

Steinhaver, K. Hegels bibliographie.

Materialen Zur Geschichte der intetnnationalen Hege _ Rezeption und Zur Philosophie -- Geschichts, Munich/ New York/ Londres / Paris, K. G. Saur, 1980.

VERRA, V. Hegel Introduzione biblografica, in Questioni di storiografiz filosofica, La Scuola, 1974.

(ب) الموسوعات والمعاجم والسير الذاتية والدراسات العامة

JACOB (´d.), A. Encyclopédie Philosophique unvierslle, Paris, PUF, 4 tomes,.

MITTelstrass, A. (éd.),Enzyklop¨a diel Philosophie und Wissenschafts theorie, Mainheim, Bibliographisches Institut, 1980 et suiv.

LALANDE, A. (éd.), Vocabulaire technique et critique de la Philosophie. 16e., Paris, PUF, 1988.

RITTER, J. ET AL. (éds). Historisches Worterbuch der Philosophie, Bale, Schwabe & co, 1971, et suiv.

GAUVIN, J. et al., Wortindex zu Hegels "Phänomenologie des Geistes," Herbert Grundmann (Coll. "Hegel - Studien", 14), 1984 (lre éd., 1977).

GLOCKNER, H. Hegel - Lexikon, 2é éd., 2 Volumes, Stuttgart, Frommann - Holzboog, 1957.

ADORNO, T., Drei Studien zu Hegel Francfort, trad. fr., Trois études sur Hegel, Paris, Payot, 1979.

Bloch, E., Subjekt -- Objekt -- Erläutrtungen zu Hegel, Berlin, Aufban Verlag, 1962; trad. fr.; M. de gandillac, paris, gallimard, 1977.

BOURGEOLS, B., Présentation de l'Encyclopédie des sciences Philosophiques, l, La Science de la logique, Paris, Vrin, 1970.

Eternité et historicité de l'esprit selon hegel, Paris, Vrin, 1991; Etudes hégéliennes, Paris, PUF, 1992.

CHATELET, F., Hegel, Paris, Seuil, 1968.

HAYM,R., Hegel und seine Xeit, Berlin, R. Gärtner, 2857.

D'HONDT, J., Hegel, le Philosophe du débat et du combat, Paris, Livre de Poche, 1984.

Hegel en son temps, Paris, Ed. Sociales, 1968.

JANICAUD,D., Hegel et destin de la Gréce Parism Vrin, 1975.

JARCZYK, G., LABARRIERE, P. - J., Hegeliana, Paris, PUF, 1986.

LEBEUN, G., La Patience du Concept du Concept, Essai sur le discours hégélien, Paris, Gallimaerd, 1972.

LITT, T., Hegel Versuch einer Kritischen ernenerung, Heildlberg, Quelle qMayer, 1953: trad. fr., CRHD de L'unibersité de Lausanne,

dir. P. Muller, Hegel, Essai d'un renouvellement ceitique, Paris Denoël, 1973.

LöWITH, K., Von Hegel bis Nietzsche, Zurich, New York, Europa Vg., 1941; trad. fr., Laurillard, De Hegel a Nietzsche, Paris, Gallimard, 1969.

ROSENKRANZ, K., Hegel's Leben, Berlin, Duncker & Humblot, 1844.

٢ـ أعمال هيجل

(أ) نصوص هيجل

١ - الطبعات الكاملة

-- Hegels Werke Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten.

L. Boumann, Ph. Martheineke, K. Hegel, Rosenkrauz, J. Schulze, E. Gans, L. von Henning, H. G. Hotho, K. L. Michelet und F. Förster.

Berlin, Duncken & Humblot, vol. I- XvIII, 1832 - 1845; 2 e éd. 1840 - 1847, in 18 Bänden + L. Hegel Briefe von und an Hegel, Leipzig, 1887, (Duncker und Humblot): 19 tomes, in 8.

- Hegel, Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe in 20 Bänden, mit einer Hegel - monographie und einem Hegel - Lexikon, auf grund des von Ludwig Bonmann, Friedrich Förster, Edward Gans, Karl Hegel, Leopolod von Henning, Heinrich Gusrav Hotho, Philipp Martheineke, Karl Ludwig Michelet, Larl Rosenkranz und johannes schulz besorgten Originaldrukes im Faksimieverfahren neu hg. von Hermann Glockner, 26 Bändan, Stuttgard, 1917 - 1940 (Fr. Frommans Verlag) in 2.

-- Hegel, Sämtliche Werke, hg. Von Georg Lasson, 21 Bänden 8 Leipzig, 19911 _ 1938 (Felix Meiner "Philosophische Bibliothek").

-- Hegel, Sämtliche Werke, Neue Kritische Ausgabe, hg. Von Johannes Hoffmeister, 32 Bänden, Privus, Hamburg, 1952 s. (Felix Meiner "philosophische Bibkiothek").

-- Hegel, Gesammelte Werke, Rheinisch -- Westfälischen Akademie der Wissen, Chaften, 1968, Buchner - Böggeler, Hamburg. F. Meiner.

٢ - الكتب التى نشرها هيجل بنفسه

a) Dissertatio philosophica de orbitis planetarum, léna, Imprim.Praeger, 1801.

b) Differenz der Ficht'schen und Scheling'schen systems der Philosophie, in Bezichung auf Reinhold's Beiträge zur leichtem Ubersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, Léna, Siedler, 1801.

c) Uber das Wesen der Philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhäktnis zu dem gegenwärligen Zustand der Philosophie insbesondere (Kritisches Journal der Philosophie I,

I), Tübingen, 1802.

e) Glauben und Wissen, oder Die Reflexions Philosophie der subjektivital, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtesche Philosophie (KJPH II, I), tübingen 1802.

F) Uber die Wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der Praktischen Philosophie, Und sein Verlältnis zu den Positiven Rechtswissenschaften (KJPH II, 2 et 3), Tübingen, 1802.

g) system der Wissenschaft, ler Teil, Die Phänomenologie des Geistes, Bamber/ Wurtzbourg, Goebhardt, 1807.

h)Die Wissenschaft der Logik. Ler Bd., Die objektive Logik, Les Buch, Das Sein (1812), 2es Buch, Die Lehre vom Wesen (1813), 2er Bd., Die Subjektive Logik oder Lehre vom Begriff, (1816), Nuremberg, Schrag.

i) Enzyklopädie der philosophischen Wissenchaften on Grundrisse, Heidelberg, Oswald, 1817. 2e éd 1827, 3e éd., 1830.

j) Grundlinien der Philosophie des Rechts, Berlin, Nicolai, 1821.

٣ - الكتب التى نشرت بعد وفاة هيجل

a) Hegels theologische Jugendschriften, éd, Herman Nohl (1793 - 1800). Tübingen, Mohr, 1907.

b) Dokumente zu Hegels Entwicklung. éd. J. Hoffmeister (inédits, 1787 - 1807), Stuttgard, Frommann, 1936.

c) Die Verfasung Seutschlands (1802), éd. G. Lasson, in Schriften zur-politik und Rechtsphilosophie, Leipzig, Meiner, 1913.

d) System der Sittlichkeit (1802 - 1803), dénomination de K. Rosenkranz en 1844, Lére Publication intégrale G. Lasson, in Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, Leipzig, Meiner, 1913.

e) Logik, Metaphysik, Naturphilosophie (1804 - 1805), ´ed., Ehrenberg/ Link, Heidelberg, C. Winter, 1915 & par G. Lasson, Leipzig, Meiner, 1923.

F) Jenenser Realphilosophie (1805), éd., J. Hoffmeister, Leipzig, Meiner, 1932.

g) Philosophische Propädeutik (1809 -- 1811), Pibl. K. Rosenkranz, Berlin, Duncker & Humblot, 1840.

h) Vorlesungen de Berlin (1818 _ 1831), dans la lére éd. des Werke.

i) Briefe, éd. J. Hoffmeister, Hambourg, Meiner, 1952.

٤ - الترجمات الفرنسية المستخدمة فى البحث

a) Premiers écrits, francfort, (1797 - 1800), trad. O. Depré, intr. O. Depré et R. Legros, Paris, Vrin, 1992.

b) Comment le sens Commun Comprend la Philosophie, trad, J. M. Lardic, Arles, Actes Sud, 1989.

c) Correspondance, trad. J. Carr´ere, Paris, Gallimard, 4 vol., 1962 - 1967.

d) La différence entre les systémes Philosophiques de fichte et schelling, trad. G. Gilson, Paris, Vrin, 1986.

e) Ecrits Politiques (La Constiuiton de L'Allemagne, Actes de l'assemblée des Etats du royaume de Wurtemberg, en 1815 et 1816. a Props du Refombill anglais), trad. M. Jarot & P. Quillet, Paris, Champs libre, 1977.

f) Encyclopédie des sciences Philosophiques, L, La science de La Logique, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1970, t. 3, Philosoohie de l'esprit, ibid., 1988.

g) Esthétique, trad. s. Jankelévitch, Paris, Aubier, 1944 - 1949;

h) foi de savoir, Kant - Jacobi - Fichte, trad. A. Philonenko & D. Lecouteux, Paris, Vrin, 1988.

i) Fragments de la Période de Berne, trad. R. Legros & F. Verstracten. Paris, Vrin, 1987.

K) Journal d'un voyage dans les Alpes benoises, trad. R. Legros & f. Verstracten, Ed. J. Millon, Grenoble, 1988.

I) Lecons sur l'histoire de laPhilosophie, Introduction, trad. J. Gibelin. Paris, Vrin, 1954.

m) Lecons sur L'histoire de la Philosophie, trad. P. Garniron, Paris, Vrin, 7 Vol., 1971 - 1991.

n0 Lecons sur la Philosophie de l'histoire, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1963.

o) Lecons sur La philosophie de la religion, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1954 - 1959.

p) Logique et métaphysique, (1804 - 1905), trad. D. Souche - Dagues, Paris, Gallimard, 1980.

q) Logique et métaphysique, (1804 - 1805), trad. D. Souche _ Dagies, Paris, Gallimard, 1980.

q) Le malheur de la Conscience ou l'accés a la raison (Liberté de l'autoconscience Sto¨icisme' et la Conscience malheureuse) trad. & Comm, G. Jarczyk 8 P. - J. Labarriére Paris, Aubier, 1989.

r) Des Maniéres de traiter scientifiquement du droit naturel trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1972.

s) Notes et fragments, Léna 1803 - 1806, texte, trad. & comm., colliot - Theléne. G. Jarzyk, J. F. Kervegan, P - J. Labarrére, A. Lacroix, A. Longuenesse, D. Souche - Dague é s. Wajsgrus, Aubier, 1991.

t) La phénoménologie de l'Esprit, Trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier, 2 Vol. 1939 - 1944; trad. J. - p. Lefebvre, Paris, Aubier, 1991; trad, G. Jarczyk et P - j. Labarrére, Paris, Gallimard, 1993.

u) Premiéres Publications (Différence des systémes Philosophiques de Fichte et schelling, Foi et Savoir), trad. M. Mery, Paris, Vrin, 1952.

v) Principes de la philosophie du droit, ou droit naturel et science de l'Etat en abrégé, trad. R. Dérathe, Paris, Vrin, 2e éd., 1982.

w) La raison dans l'histoire, trad. K. Papaioannon, Paris, 10/18, 1965.

x) La relation du scepticisme avec la Philosophie, suivie de L'essence de la philosophie Critique, trad., B. Fauquet, Paris, Vrin, 1972.

y) le savoir absolu, trad. B. Rousset, Paris, Aubier, 1977.

z) Science de la logique, trad. P. - J. Labarriére 8 G. Jarczyk, Paris, Aubier, 3 Vol., 1972 - 1976 - 1981.

(ب) دراسات جزئية

١. مرحلة الشباب وفترة إيينا

a) BOURGEOLS,B., Hegel a Francfort, ou Judaïsme - Christianisme - hégélianisme, Paris, Vrin, 1970.

b) HARRIS, H. S., Hegel's deyelopment toward the sunlight, Oxford University Press, Charendon Press, 1972.

٢. ظواهريات الروح

a) GUIBAL, F., Dieu selon Hegel. Essai sur la problématique de la phénoménologie de l'Esprit, Paris, Aubier, 1975.

b) HYPPOLITE, J., Genése et structure de la Phénoménologie de l'esprit, Paris, aubier, 1946.

C) KOJEVE, A., Introduction a La Lecture de Hegel, Paris, Gallimard, 1947.

٣. علم المنطق

a) BLARD, J; ; BUNAT, D. ; Kervegan, J. - F. ; Kling, J. - F. Lacrois, A. LECRIVAIN, A.; SLUBICKL, M, - Introduction a la lecture de la science de la logique de Hegel, I L'etre (1981), II La doctrine de l'essence (1983), III, La doctrine du Concept (1987), Paris, Aubier.

b) HYPPOlITE, J., Logique et existence, Paris, Aubier, 1980.

c) Longuenesse. B, Hegel et la critique de la métaphysique, Paris, Vrin, 1980.

٤. فلسفة الحق

a) Bourgeols, B., La pensée Politique de Hegel, Paris, PUF, 1969; Le droit naturel de Hegel (1802 - 1803). Commentaire, Paris, Vrin, 1986; Philosophie et droits de l'homme, Paris, PUF, 1990.

b) DOMENICO, L., Hegel et les Libéraux, Liberté - Egalité - Etat, Paris, PUF, 1992.

c) QULEQUEJEU, B., La Volonté dans la philosophie de Hegel, - Parisseuil, 1972.

d) RITTER, J., Trad. fr. Hegel et la Révolution Francaise suivi de Personne et Propriété selon Hegel, Paris, Beauchesne, 1970.

e) WELL, E., Hegel et l'Etat, Paris, Vrin, 3e éd., 1970.

٥. الفلسفة والدين

a) BRUAIRE, C., Logique et religion chrétienne, Paris, Le seuil, 1964.

b) CHAPELLE, A., Hegel et la religion, Paris, Ed. Universitsire, 1963 - 1971.

c) Hegel et la religion, Colloque de CRDHM, Paris, PUF, 1982.

جـ - محور نهاية الفلسفة

(أ) عملية الفلسفة الغائية

a) MARQUET, J. - F., "Le destin de la Philosophie chez Hegel et Schelling", Hegel, L'esprit objectif, l'unit´e de l'histoire, Lille, René Giard, 1970.

b) VANCOURT, R., La pensée religieuse de Hegel, Paris, PUF, 1981.

(ب) التفاؤل الغنوصى الهيجلى

a) CROCE, B., Ce qui est mort et ce qui vivant dans la philosophie de Hegel, Paris, Giard 8 Briére, 1970.

b) GERAETS, J. - F., "les trois lectures Philosophiques de l'Encyclopédie ou la réalisation du concept de la Philosophie chez Hegel", Hegel - Studien, Bd. 10.

c) KIMMERLE, H., "Das Problem der Abdgeschlossenhert des Denkens", Hegel - Studien, Bd. 8, 1970.

d) LöWITH, K., "L'achévement de la philosophie classique au 19e siécle"; Recherches Philosophiques, 1934 - 1935.

e) MWELEAU - PONTY, M., "Philosophie et non - Philosophie depuis Hegel", Notes d'un Cours de 1961, dont le texte établi et Présenté Par Claude Lefort, a été Publié dans Textures, 74/8/9.

f) Hegel et Marx: La Pratique et le réel Journées d'études mars 1970.

(جـ) أساس الفلسفة

a) Hegel and the history of philosophy: Priceeding of the 1972 Hegel Society of America Conference, 1974, at the Alfozin, K. W. , Ed.,. Aleiss, Frederck G., Ed., M. Nithoff.

b) FORSTER MICHAEL, N., Hegel und skepticism, Harvard Unviersity Press.

الفهرس

الصفحة

الجزء الثانى

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET

رقم الإيداع بدار الكتب ١٨٦٦٦ / ٢٠٠٢

I. S. B. N 977 - 01 - 8283 - 4